Gabriel Gagnon - Marcel Rioux

à propos d'autogestion et d'émancipation

...

deux essais

iqrc

à propos d'autogestion et d'émancipation

Gabriel Gagnon - Marcel Rioux

à propos d'autogestion et d'émancipation

..

deux essais

1988
Institut québécois de recherche sur la culture

Données de catalogage avant publication (Canada)

Gagnon, Gabriel, 1935-

À propos d'autogestion et d'émancipation : deux essais

Bibliogr. : p.

ISBN 2-89224-111-1

1. Autogestion — Québec (Province). 2. Mouvements sociaux — Québec (Province). 3. Participation sociale — Québec (Province). 4. Changement (Sociologie). 5. Québec (Province) — Conditions sociales — 1960- . I. Rioux, Marcel, 1919- . II. Institut québécois de recherche sur la culture. III. Titre.

HN113.5.G33 1988 303.4'09714 C88-096196-1

ISBN 2-89224-111-1
Dépôt légal, 2e trimestre 1988 — Bibliothèque nationale du Québec
© Tous droits réservés

Distribution:
Diffusion Prologue Inc.
2975, rue Sartelon, Ville Saint-Laurent
Québec H4R 1E6 — (514) 332-5860

Institut québécois de recherche sur la culture
14, rue Haldimand, Québec G1R 4N4 — (418) 643-4695

Table des matières

AVANT PROPOS 9

I. LE MOUVEMENT AUTOGESTIONNAIRE QUÉBÉCOIS 11

UNE SOCIOLOGIE DU POSSIBLE 13

Un nouveau paradigme 13

Autonomie et auto-organisation 14

Autonomie et autogestion 16

Rupture et émancipation 17

Intervenir 18

Quelles pratiques émancipatoires? 23

1. UN TRAVAIL À SOI 27

Les coopératives de développement 28

Le JAL 28

Guyenne 32

Mirabel 33

Du rural au local 35

L'entreprise alternative 36

Tricofil 39

Les coopératives de travail 43

Cogestion et copropriété 45

La gestion participative 48

2. LE QUOTIDIEN REPRIS EN MAINS 55

L'habitation coopérative 56

Sherbrooke ou Montréal 58

Vivre autrement 61

Un avenir incertain 63

Peut-on subvertir la consommation? 64

Les comptoirs alimentaires 65

Le Rézo 69

Écoles alternatives et garderies 73
À qui l'école? 74
Le pouvoir convivial 76

3. CULTURE POPULAIRE OU PROLETARIENNE? . . . 81

Le ROCCR de Rimouski 83
Les radios communautaires 88
Du côté du jeune théâtre 93
Revues politiques ou culturelles? 97
Création individuelle et émancipation 102

4. PRATIQUES ÉMANCIPATOIRES
ET MOUVEMENTS SOCIAUX 105

Le communautaire éclaté 106
Le repli syndical 113
La politique abstraite 116
Féminisme, écologie et pacifisme 119

L'IMPOSSIBLE RÊVE 123

«La communauté perdue» 125
Producteurs et usagers 126
La spécificité culturelle 130
Les porteurs d'utopie 132

BIBLIOGRAPHIE 135

**II. L'ÉMANCIPATION SOCIALE
EST-ELLE DEVENUE IMPOSSIBLE?** 141

Une société du spectacle? 145
Ça va changer? C'est commencé!
disent certains Américains 149
La montée des Barbares 153
L'Amérique de Tocqueville 157
Sortir de l'abstraction et de l'apparence 162
Essayer de comprendre ce qui arrive aujourd'hui 163
Amerika, Amerika! 164
Archéologie de l'enfermement 165
Tocqueville et Marx 167
L'individu, la vie et la société comme spectacle 169
Que faire? 170
L'américanisation du Québec 171
La mort [presque] naturelle de l'homme 172
La récupération 175
La répétition 176
L'espoir malgré tout 179

Avant-propos

Ces deux essais viennent mettre un terme à un projet de recherche sur «Les pratiques émancipatoires en milieu populaire» entrepris en 1980 dans le cadre des activités de l'Institut québécois de recherche sur la culture.

Trois volumes ont déjà présenté les résultats partiels de nos travaux:

— Jean-Pierre Dupuis, Andrée Fortin, Gabriel Gagnon, Robert Laplante et Marcel Rioux: *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*, Québec, IQRC, Documents préliminaires, n° 2, 1982, 178 pages.

— Andrée Fortin: *Le Rézo. Essai sur les coopératives d'alimentation saine au Québec*, Québec, IQRC, Documents de recherche, n° 5, 1985, 282 pages.

— Jean-Pierre Dupuis: *Le ROCC de Rimouski. La recherche de nouvelles solidarités*, Québec, IQRC, Documents de recherche, n° 6, 1985, 282 pages.

De nombreux mémoires de maîtrise et plusieurs thèses de doctorat rédigés sous notre direction ont aussi étendu à divers domaines de la pratique sociale québécoise nos perspectives théoriques et notre orientation méthodologique. Par ailleurs, notre participation commune depuis 1976 à la rédaction de la revue *Possibles* a enrichi nos connivences avec le mouvement autogestionnaire québécois.

Tout en rendant compte ici d'un ensemble de recherches sociologiques, nous voulons aussi proposer deux visions personnelles, convergentes et complémentaires, de l'avenir de l'autogestion et de l'émancipation au Québec et dans les sociétés industrielles avancées.

Dans un premier texte, Gabriel Gagnon, après une analyse détaillée du cheminement périlleux de l'émancipation dans le travail, la vie quotidienne et la création culturelle, esquisse les possibles d'une utopie autogestionnaire qui pourrait mieux ancrer la spécificité québécoise.

Dans le second essai, Marcel Rioux dialogue avec les meilleurs analystes des sociétés industrielles avancées pour chercher à savoir si l'émancipation sociale est encore possible aujourd'hui.

Ce travail n'aurait pas été possible sans la confiance, l'intérêt et le soutien de l'IQRC qui a facilité la poursuite d'une aventure intellectuelle difficile et stimulante. Il repose essentiellement aussi sur l'accueil presque toujours chaleureux que les groupes populaires et communautaires ont fait à nos interventions souvent dérangeantes. Il a été constamment stimulé par la vigilance et la créativité des chercheurs et des étudiants avec qui nous avons travaillé. Il n'aurait pas pris la forme de ce livre sans la patience que Thérèse L'espérance, Lucie Lévesque et Pauline Lorrain ont mise à transcrire nos manuscrits. Nous les remercions tous et toutes vivement.

G.G. et M.R.

I

Le mouvement autogestionnaire québécois

Gabriel Gagnon

Une sociologie du possible

Le sociologue qui aborde l'univers des pratiques émancipatoires et de l'autogestion opte pour l'insécurité. Il n'a pas l'avantage d'un objet clairement identifiable et bien délimité. Il ne peut s'appuyer sur un arsenal de méthodes quantitatives, mal adaptées à la réalité qui l'intéresse. Il lui est impossible de se réfugier dans une neutralité incompatible avec l'implication sans laquelle toute compréhension en profondeur d'une pratique sociale se dérobe.

De quelle conception spécifique une sociologie des pratiques émancipatoires s'inspire-t-elle? Quelles méthodes particulières choisit-elle pour atteindre la réalité? Il m'apparaît essentiel d'esquisser une réponse à ces problèmes avant d'analyser plus en détails un ensemble de recherches empiriques québécoises explorant les multiples visages de notre quête inlassable de l'autonomie individuelle et collective[1].

UN NOUVEAU PARADIGME

Au cours des dernières années, deux modèles, deux paradigmes, ont divisé la majorité des sociologues: le premier, privilégiant les structures, réunit à la fois les structuralistes inspirés de

1. Je poursuis ici la réflexion amorcée au sein d'une équipe de l'IQRC au début des années quatre-vingt et présentée dans Jean-Pierre Dupuis, Andrée Fortin, Gabriel Gagnon, Robert Laplante, Marcel Rioux, *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*, «Documents préliminaires» n° 2, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1982.

Lévi-Strauss et de Foucault et les néo-marxistes de l'école d'Althusser et de Poulantzas; le second, minoritaire, représenté surtout par des auteurs comme Touraine, Habermas et Castoriadis, propose une sociologie du sujet où les individus libres produisent, à l'intérieur de limites dont ils sont conscients, leur vie quotidienne, leur histoire et leur culture.

Les sociologies de la structure voient la société comme une immense tentative de reproduction de modèles inconscients innés. Les sociologies du sujet croient à la production de la société par elle-même, à partir d'expériences acquises et de comportements conscients. Leur vision du monde étant plutôt culturaliste et holistique, elles favorisent les méthodes qualitatives qui permettent de mieux comprendre les significations multiples des phénomènes sociaux; elles se distinguent ainsi d'un certain individualisme méthodologique centré sur l'analyse quantitative de l'enchevêtrement des agents sociaux.

Les sociologies du sujet accompagnent une révolution épistémologique en cours dans l'ensemble de l'univers scientifique (Morin, 1977, 1980, 1986) mais par rapport à laquelle les sciences sociales ont été particulièrement réticentes.

Autonomie et auto-organisation

Au moment même où s'esquissait ce nouveau paradigme, des transformations souterraines dans les sociétés industrielles avancées favorisaient l'émergence de ce que Pierre Rosanvallon (1976) a nommé la «galaxie auto» qui regroupe les anarchistes libertaires, les écologistes, les autogestionnaires, les alternatifs et de façon plus générale ceux ou celles qui s'opposent à l'envahissement de la vie privée par le «social-étatique» ou tentent de créer à sa périphérie des ilots de convivialité.

Une convergence s'est donc esquissée entre sociologies du sujet et «galaxie auto», la conscience critique venant baliser l'évolution d'un mouvement qui donnait chair à ses constructions théoriques.

Dans un stimulant recueil d'articles, sous-titré «Enquête sur un nouveau paradigme», Jean-Pierre Dupuy (1982) a cependant parfaitement raison de montrer comment les nouvelles théories de l'auto-organisation, sur lesquelles sociologies du sujet et «galaxie

auto» tentent de se fonder, sont bien souvent à l'opposé de ce qu'on voudrait leur faire dire: la complexité qu'elles décèlent est faite d'autant d'hétéronomie que d'autonomie. Cette ambiguïté est encore plus apparente dans les actes du Colloque de Cerisy de juin 1981 (Dumouchel et Dupuy, 1983) qui viennent étayer d'un point de vue interdisciplinaire les premières intuitions de Dupuy.

À l'ouverture du colloque, Dupuy suggère de façon schématique, trois sens contradictoires de l'expression «autonomie du social»: *l'autonomie-clôture, l'autonomie-modernité, l'autonomie-ouverture* ou *révolutionnaire*. C'est à partir de cette distinction que j'essayerai de mieux définir ma propre conception de l'autonomie et de l'autogestion.

L'*autonomie-clôture* nous vient directement des biologistes et des cybernéticiens qui travaillent autour du concept d'auto-organisation. Si l'on applique ce concept aux sociétés, on les voit comme des entités de nature mythique ou religieuse, autonomes par rapport aux parties qui les composent. Les individus et les groupes qui forment ces sociétés n'ont pas conscience de leur soumission. Les sociétés traditionnelles décrites par les ethnologues illustrent bien ce type d'autonomie du social. En s'appuyant sur les théories de l'imitation et du bouc émissaire développées par René Girard (1961, 1978) Dumouchel et Dupuy (1979) essaient de le retrouver dans nos sociétés modernes.

Paradoxalement, l'*autonomie-clôture*, en réalisant la plus grande autonomie de la société, détermine en même temps la plus grande dépendance des individus, leur hétéronomie maximale.

L'idée d'*autonomie-modernité* nous vient de l'utopie libérale du dix-neuvième siècle. En acceptant d'émanciper le social du religieux, les libéraux continuent à soumettre les individus à un tout qui leur est extérieur, la Nature ou la Raison. Ce tout n'est pas connaissable comme tel; il n'a d'existence que par l'action des parties qui retrouvent en elles-mêmes les dictats de la raison sans qu'il soit nécessaire de les faire interpréter par une entité supérieure comme l'État.

Avec le néo-libéralisme et l'individualisme méthodologique, on assiste à un retour en force de cette conception de l'autonomie:

la primauté des activités autonomes des individus nous empêcherait de concevoir le social autrement que comme l'agrégat de leur multiplicité et par conséquent de le planifier sous peine d'effets pervers totalement imprévisibles.

Un des meilleurs analystes de la pensée libérale, Marcel Gauchet (1985) montrait récemment comment la société civile, en prétendant s'autonomiser face à l'État, lui confiait au contraire de nouvelles fonctions de coordination, de régulation et de sommation des besoins individuels.

Par un nouveau paradoxe, l'individualisme conduit au vide social décrit par Yves Barel (1984), l'autonomie individuelle engendrant une hétoronomie sans cesse croissantes.

Autonomie et autogestion

C'est avec la notion d'*autonomie-ouverture* qu'on pénètre dans le vaste domaine des autogestions. Le tout social est ici nettement distinct des parties qui le composent; étant de nature symbolique, culturelle et imaginaire, il n'est pas connaissable de part en part, de façon exhaustive; les individus et les groupes ne s'y soumettent que de façon provisoire, conscients qu'ils sont de sa nature relative et imaginaire et de leur aptitude à le transformer de façon radicale. On reconnaîtra ici l'essentiel de la pensée de Cornelius Castoriadis qui fournit un fondement philosophique aux sociologies de l'action comme celles d'Alain Touraine et aussi aux multiples mouvements se réclamant de l'autogestion.

> Nous pensons que la visée de l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que, présente dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle (1975, p. 137).

L'idée d'autogestion, en se greffant sur l'*autonomie-ouverture* revêt cependant de multiples sens.

Il s'agit d'abord d'un nouveau type de société susceptible de prendre la relève des sociétés pré-industrielles et industrielles. L'hétéronomie sociale produite par la technocratie peut y être contrebalancée par l'action d'une société civile inspirée à la base par les producteurs et les usagers. Il s'agit d'une façon moderne

de reprendre les rêves de la société sans classe imaginée par Marx, de la Commune de Paris, des révoltés de Kronstadt lors de la révolution russe, des anarchistes espagnols de 1936. Malgré ses échecs historiques, en particulier dans le pays qui prétendait la réaliser concrètement, la Yougoslavie, cette utopie continue à se répandre chez les dissidents d'Europe de l'Est, au sein de la gauche latino-américaine, dans les mouvements verts et dans les partis socio-démocrates européens qui ont fait de la démocratie industrielle leur principale préoccupation.

À cette *autogestion généralisée* qu'ils croient irréalisable et incompatible avec le développement de la technologie moderne, l'écologiste André Gorz (1980, 1983) et ses nombreux disciples opposent leur société dualiste où la sphère du travail hétéronome rémunéré est constamment réduite au profit des activités volontaires gratuites où règnent la convivialité et la gestion communautaire. Les tenants de cette *autogestion alternative* prônent la diminution du temps de travail et son partage plus égalitaire; ils remplacent le «plein emploi» par la «pleine occupation», tout en espérant que l'expérience de la sphère conviviale pourra quand même atténuer les effets aliénants du travail quotidien que tous devront aussi continuer à accomplir.

Une troisième perspective, moins globale, plus modeste et plus pragmatique, est en train d'émerger à la suite des critiques sévères que la conjoncture impose aux deux autres. Si on ne peut intervenir au niveau des structures imaginaires qui cimentent nos sociétés, si l'alternative coïncide exclusivement avec le ghetto du chômage et de l'assistance sociale, il faudra bien s'attaquer de l'intérieur aux corporatismes qui se développent à l'usine, à l'école, à l'hôpital et au bureau. La sphère du travail redevient ici le centre d'une *autogestion dans l'institution* dont s'inspirent à des degrés divers les tenants de la gestion participation et de la démocratie des usagers.

Rupture et émancipation

En choisissant le concept de pratique émancipatoire pour inspirer ses travaux empiriques, l'équipe de l'Institut québécois de recherche sur la culture dont je faisais partie a adopté en même temps un modèle théorique de société auto-gestionnaire construit à partir d'un certain nombre de ruptures favorisées par

les contradictions affectant la société industrielle concrète dans laquelle nous vivons. Dans l'ouvrage collectif publié en 1982, c'est l'article de Marcel Rioux qui rend compte de cet aspect de notre démarche[2].

Il s'agissait d'abord pour nous de choisir plusieurs groupes dits populaires susceptibles de réaliser, dans un certain nombre de domaines du social, les ruptures conduisant à l'avènement d'une société auto-gestionnaire. À cette notion de rupture, nous ajoutions celle de «transférabilité» de façon à ne retenir que les groupes dont les pratiques ne demeuraient pas isolées dans le temps et l'espace (transférabilité horizontale) et dont les activités dépassaient la rupture individuelle pour déborder sur l'ensemble du vécu (transférabilité verticale).

Si le début des années 1980 nous permettait d'espérer une riche moisson, nous avons dû constater par la suite que les artisans de l'émancipation ne s'inspiraient pas tous de cette vision globale.

Plusieurs nous ont alors suggéré d'ajouter à la notion de rupture, trop liée à l'idée de contradiction et d'élaboration d'une culture nouvelle, celle de conflit, plus susceptible d'éclairer l'analyse de groupes qui, sans mettre en question le modèle culturel dominant, font quand même de son contrôle l'enjeu de leurs pratiques quotidiennes[3]. Dans les analyses concrètes qui vont suivre, nous rechercherons donc autant le mouvement social cher à Touraine que le nouvel imaginaire social décrit par Castoriadis; nous serons aussi sensibles à «l'autogestion goutte à goutte» (Mothé, 1981) qu'à «l'alternative» des «vagabonds du rêve» (Lesage, 1986) et à l'avènement possible de «l'âge de l'autogestion» (Rosanvallon, 1976).

INTERVENIR

L'étude des pratiques émancipatoires, en s'inspirant du nouveau paradigme constitué par les sociologies du sujet, suscite aussi l'élaboration d'une méthodologie d'un type nouveau. Elle

2. Marcel Rioux, «Remarques sur les pratiques émancipatoires dans les sociétés industrielles en crise», dans Dupuis *et al.*, p. 45-78.

3. Je tiens à remercier Éric Alsène, chercheur à l'École polytechnique de Montréal, de ses critiques pertinentes sur cette question.

ne peut se contenter des méthodes traditionnelles que sont l'enquête statistique et l'investigation historique; le subjectivisme radical proposé par l'herméneutique et les sociologies de la compréhension ne peut non plus lui suffire.

Différentes manières d'assurer la primauté de l'acteur social et de ses projets, tout en réaffirmant la spécificité du regard du chercheur, ont été proposées récemment par des sociologues soucieux de mieux accéder au vaste domaine des pratiques alternatives et auto-gestionnaires. On les regroupe ordinairement sous le nom d'«interventions sociologiques», correspondant à un ensemble de méthodes situées au carrefour de l'observation participante et de la recherche-action[4].

À l'observation participante, elles empruntent l'écoute lente d'un milieu porteur de significations multiples dont le chercheur tentera de dévoiler le sens. À une recherche-action trop mal définie pour éviter les pièges d'un pouvoir technocratique déguisé ou l'adhésion naïve aux projets des acteurs, elles proposent les balises méthodologiques qui lui ont manqué jusqu'à présent.

La forme la plus connue d'intervention sociologique est celle qu'ont développée depuis une dizaine d'années Alain Touraine et son équipe du CADIS (Centre d'analyse et d'intervention sociologique). Il s'agit d'une forme d'expérimentation destinée à percevoir le mouvement social central par lequel, en France, l'action convergente des étudiants, des femmes, des écologistes et des groupes régionaux viendrait remplacer l'influence déclinante du mouvement ouvrier pour établir un nouveau type de société[5].

Pour ce faire, les chercheurs forment, à partir du secteur social choisi, des groupes de travail expérimentaux, au nombre de deux au minimum pour faciliter les comparaisons, chargés de faire leur *auto-analyse* en compagnie d'alliés et d'opposants au cours d'une période de débats pouvant s'étendre sur plus d'un

4. On consultera sur cette question Gabriel Gagnon, «L'intervention. Place à l'acteur», *Les méthodes de la recherche qualitative*, Jean-Pierre Deslauriers (dir.), PUQ, Québec, 1987, p. 121-131. Andrée Fortin, «Au sujet de la méthode», dans Dupuis *et al.*, p. 79-122.

5. Alain Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978. Atelier d'intervention sociologique, *La méthode de l'intervention sociologique*, Paris, 1984.

an. Au terme de l'expérience, les sociologues tentent d'opérer un processus de *conversion* destiné à confirmer leurs hypothèses et à inaugurer une phase de *sociologie permanente* où les membres du groupe reprennent dans leur vie quotidienne la construction concrète du mouvement social.

La méthode de Touraine nécessite des moyens importants qui rendent difficile son application intégrale. En insistant sur la conversion, peut-être laisse-t-elle un rôle trop considérable au chercheur. Non complétée par l'analyse documentaire, elle risque parfois de prendre pour des phénomènes sociaux des conflits de nature psychologique.

Les travaux les plus récents de cette équipe, consacrés aux jeunes et aux mouvements ouvriers français et polonais, ont atténué ces problèmes en faisant appel à des données de type historique et en acceptant que les pratiques étudiées ne correspondent pas toujours au vaste mouvement social anti-technocratique postulé au début.

Les diverses formes d'«intervention institutionnelle», tout en s'inscrivant elles aussi à l'intérieur du paradigme de l'émancipation, s'opposent de plusieurs façons aux méthodes proposées par Touraine et son équipe[6]. D'abord, l'orientation vers le changement y domine les préoccupations théoriques. Appliquées à des groupes réels, ces interventions font presque toujours suite à des demandes d'acteurs sociaux œuvrant dans des institutions.

Le socio-psychanalyste Gérald Mendel et son équipe, avec leur théorie explicite, leur méthodologie raffinée et leur souci constant pour l'avènement d'une société différente, sont aujourd'hui les meilleurs représentants de l'«intervention institutionnelle»[7]. Pour eux, c'est au sein des institutions qui les encadrent que les individus peuvent le mieux agir sur les forces qui déterminent leur personnalité, qu'elles viennent de l'inconscient psychofamilial ou des modèles hiérarchiques imposés par la société

6. J. Ardoino *et al.*, *L'intervention institutionnelle*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980.

7. Consulter à la Petite Bibliothèque Payot les huit volumes de la série Sociopsychanalyse, en particulier *La misère politique actuelle*, vol. 7, 1978 et *Pratiques d'un pouvoir plus collectif aujourd'hui*, vol. 8, 1980.

capitaliste. Un groupe d'intervention, au cours de nombreuses séances prévues à cet effet, accompagnera un groupe homogène particulier découpé à l'intérieur de l'institution, la *classe institutionnelle*, dans sa recherche d'une plus grande autonomie sociale à l'intérieur des contraintes du travail quotidien.

Bien encadrées méthodologiquement, les interventions institutionnelles ont cependant beaucoup de difficulté à atteindre le niveau de l'imaginaire et des conduites de rupture.

Dans nos propres recherches sur les pratiques émancipatoires, nous avions affaire à des groupes populaires situés en dehors des institutions établies et ne constituant pas nécessairement un mouvement social émergent. L'équipe de l'IQRC a donc choisi un mode d'intervention plus souple et plus complexe que ceux qui sont appliqués par Touraine et Mendel: le premier a peut-être trop tendance à simplifier artificiellement une réalité vivante; le second est trop à la remorque de groupes demandeurs dont la situation ne recèle pas toujours un fort potentiel d'émancipation.

Il s'agit d'abord pour l'intervenant d'une implication de longue durée, un an au moins, auprès d'un groupe réel de dimension restreinte dont il partage la vie quotidienne, sans masquer son identité de sociologue. Refusant d'occuper le centre du tableau, il soumettra cependant de temps en temps aux participants les résultats de ses analyses, réservant jusqu'au terme de son intervention la confrontation entre les visions du groupe et son analyse critique.

L'intervention proprement dite est complétée par l'analyse de données objectives sur le fonctionnement de l'organisme et par la cueillette, pour nous essentielle, d'histoires de vie. Recueillies dans le cadre de pratiques collectives concrètes, les histoires de vie peuvent mieux révéler le caractère potentiellement émancipatoire du vécu individuel. Par ailleurs, les projections utopiques qu'elles élaborent permettent de dépasser ce qui, dans l'intervention, pourrait autrement demeurer pure analyse synchronique d'une organisation. En favorisant le recours au «maximum de conscience possible» des acteurs, nous espérons atténuer la domination potentielle du discours du sociologue. Les histoires ou récits de vie, très à la mode ces dernières années, ne servent pas uniquement à déceler l'émergence de pratiques émancipatoires.

Publiées sans commentaires, elles constituent des tranches de cinéma-vérité (Lewis, 1963; Letellier, 1971). La plupart du temps, elles ajoutent des illustrations complémentaires à une théorie déjà élaborée des rapports sociaux (Bertaux, 1980). Plus rarement, elles cherchent à cerner la vérité d'une expérience individuelle (Morin, 1973). Leur usage le plus original, celui qui nous intéresse ici, permet de reconstruire de l'intérieur, de façon qualitative les significations qui fondent la conscience de classe, la culture et l'imaginaire[8].

Finalement, notre travail tentera d'intégrer trois types de données: les pratiques quotidiennes d'un groupe populaire, la vision qu'en ont ses membres individuels, l'imaginaire social plus vaste englobant la praxis des individus et du groupe.

Le mode d'intervention proposé, en privilégiant des groupes réels choisis en vertu des caractéristiques émancipatoires de leur action, nécessite une sorte de contrat entre un groupe prêt à soumettre son action à un point de vue critique et un chercheur soucieux de participer, sans perdre son autonomie, aux activités de ce groupe. Cette liaison dangereuse est loin d'être facile à réaliser. Les organisations à caractère idéologique possèdent leurs propres intellectuels qui attendent de pied ferme l'intervenant venu de l'extérieur. Dans les groupes plus ouverts et moins structurés, le chercheur doit souvent résister fermement aux propositions d'en devenir le leader ou le porte-parole. La situation est particulièrement difficile au Québec où les chercheurs ont fréquemment transformé les groupes en produits de culture savante quand les idéologues n'y cherchaient pas les promoteurs de leurs constructions théoriques.

Malgré ces difficultés, l'intervention demeure pour nous la méthode par excellence de la sociologie critique, susceptible d'enrichir à la fois la conscience des chercheurs et des acteurs.

Intervenir, c'est d'abord opter pour l'acteur social, donner foi à ses discours, s'intéresser à ses pratiques même les plus humbles. Intervenir, c'est aussi inventer des méthodes qui, entre

8. Sur cette question, voir Nicole Gagnon, «Données autobiographiques et praxis culturelle», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, 1980, p. 291-304. Sous la direction de Danielle Desmarais et Paul Grell, *Les récits de vie*, Montréal, Éd. Saint-Martin, 1986.

la banalité du questionnaire et l'engagement aveugle, permettront au chercheur de déployer en toute liberté son regard critique. Intervenir, c'est enfin accepter de soumettre les résultats de son travail autant aux débats des groupes qu'il implique qu'aux dictats d'une communauté scientifique peu engagée dans les processus de changement.

QUELLES PRATIQUES ÉMANCIPATOIRES?

Au printemps de 1981, au moment où nous abordions la recherche empirique que cet ouvrage vient conclure, j'essayais de cerner de la façon suivante le terrain où nous pensions retrouver l'univers des pratiques émancipatoires et le champ privilégié d'une nouvelle pratique sociologique.

> Nous croyons, comme Alain Touraine, qu'est en train d'émerger de ce magma un nouveau mouvement social qui opposerait d'un côté la technocratie sous tous ses avatars et de l'autre l'ensemble de tous ceux et celles qui s'y confrontent ou essayent de vivre à côté. C'est en ce sens plus précis que nous emploierons désormais «groupes populaires» et «milieu populaire» pour désigner l'ensemble des groupes qui remettent en question le modèle culturel basé sur la hiérarchie comme le mode de connaissance fondé sur le rationalisme abstrait et la distinction absolue de l'objet et du sujet[9].

À partir de l'ensemble ainsi délimité, il nous fallait choisir les groupes concrets les plus suceptibles de convenir à notre démarche. Une première distinction s'imposait entre le domaine du travail, celui des relations sociales hors travail ou du cadre de vie, et le champ beaucoup plus vaste des pratiques culturelles.

Les pratiques émancipatoires dans le domaine du travail, relativement peu répandues et restreintes à des secteurs économiques menacés, revêtent cependant une importance primordiale: authentiquement populaires, elles s'attaquent au cœur de l'aliénation issue du mode de production industriel. Moins sujettes à la récupération par des agents extérieurs au milieu, ces expériences sont plus susceptibles que les autres de favoriser la transférabilité à d'autres niveaux du social.

9. Gabriel Gagnon, «Les pratiques émancipatoires collectives en milieu populaire québécois», dans *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*, p. 131.

Disposant déjà de bonnes études sur l'entreprise autogérée Tricofil (Simard, 1981) et sur les trois villages du Témiscouata réunis dans la coopérative de développement du JAL (Carrier, 1979), nous avons choisi de travailler avec les 250 habitants du village de Guyenne, en Abitibi, dont la coopérative de serriculture semblait porter des innovations autant dans le domaine de la solidarité communautaire que dans celui de l'implantation de technologies douces. Le chercheur impliqué dans cette expérience durant trois ans n'ayant pas soumis son rapport final, nous ne pouvons ici nous baser que sur des données partielles ou sur des sources extérieures à notre projet. Cette lacune ne nous empêchera pas de développer ici une analyse exhaustive des travaux consacrés à l'entreprise alternative et aux coopératives de développement.

Dans le domaine du «cadre de vie», les groupes populaires sont particulièrement nombreux à Montréal et en milieu urbain: ils rejoignent surtout les chômeurs, les assistés sociaux, les jeunes, les vieux, et les femmes qui ne participent pas au marché du travail. La tâche des pratiques émancipatoires est ici de «déconstruire» les institutions contrôlées par l'État ou d'édifier des réseaux parallèles là où l'emprise de l'État n'est pas encore dominante. Nous avons choisi ici des groupes ancrés dans la vie quotidienne et offrant, souvent à partir de formules coopératives, des services concrets à leurs membres usagers. Les secteurs de la consommation et de l'habitation nous semblaient les plus significatifs et les plus susceptibles d'accepter ce mode d'intervention.

Nous avons donc choisi d'abord les comptoirs alimentaires et les coopératives d'alimentation naturelle. Les comptoirs alimentaires, forme populaire et commerciale de coopérative d'alimentation, ont fait l'objet de la thèse de doctorat d'un membre de notre équipe (Mercier, 1987). Une autre chercheure, impliquée durant trois ans dans le Rézo des coopératives et groupes d'acheteurs d'aliments naturels, a tiré de son expérience un rapport détaillé publié par l'IQRC (Fortin, 1985). Ce Rézo, tout en constituant une organisation économique efficace, nous semblait opérer à partir de la vie quotidienne cette rupture dans l'imaginaire que nous recherchions. Chaînon important du mouvement écologique, le Rézo remettait en question avec le contenu de l'alimentation le modèle culturel dominant et l'exploitation du Tiers-monde.

Les coopératives d'habitation constituent aussi un secteur privilégié de résistance à l'encadrement étatique et capitaliste dans

le secteur du logement. Elles paraissaient constituer aussi un lieu privilégié à la fois de conservation des solidarités de type traditionnel et de création de solidarités de type nouveau entre les milieux de chômeurs et d'assistés sociaux et les franges intellectuelles et artistiques de la «nouvelle petite bourgeoisie». Nous disposons ici du mémoire de maîtrise d'une des membres de notre équipe (Quintin, 1983) et de nombreux autres travaux de recherche réalisés depuis autour des coopératives d'habitation.

Dans le chapitre sur le cadre de vie, nous pouvons aussi élargir notre analyse de l'alternative dans le quotidien aux garderies et aux écoles alternatives qui ont aussi fait l'objet d'études inspirées de notre perspective théorique[10].

Le domaine de la culture, plus complexe et plus difficile à délimiter, nous posait des problèmes particuliers. Il nous fallait d'abord, sans tomber dans le mythe de la «culture prolétarienne», distinguer, dans le vaste domaine de la création, le potentiellement émancipatoire du simplement nouveau. Pour ce faire, nous avons dû négliger les innovations émanant d'individus ou de groupes isolés et opter pour des pratiques culturelles ayant choisi des formes collectives de production et de diffusion permettant une jonction avec les «milieux populaires». Il fallait cependant éviter à la fois les formes déguisées d'agitation-propagande et les réseaux ne disposant pas de mécanismes de rétroaction entre public et producteurs. Par ailleurs, il nous semblait préférable d'opter pour des activités à vocation populaire (théâtre, maisons de la culture, radios communautaires) plutôt que pour celles qui sont ordinairement réservées à une minorité initiée (revues, arts graphiques, livres). Une organisation, alors en pleine expansion, nous parut alors répondre parfaitement à nos critères. Il s'agissait du ROCCR (Regroupement des organismes communautaires et culturels de Rimouski) qui regroupait dans un même édifice la majorité des vingt et un organismes culturels et communautaires avec lesquels il tentait d'élaborer un projet culturel populaire.

À partir de cette expérience, qui fait elle aussi l'objet d'une étude de cas publiée par l'IQRC (Dupuy, 1985), et de celle des

10. Il faut mentionner ici une autre étude sur les pratiques alternatives dans le domaine du «cadre de vie», elle aussi réalisée, selon une méthodologie différente de la nôtre, par une équipe de l'IQRC: Alfred Dumais et Johanne Lévesque, *L'auto-santé. Des individus et des groupes au Québec*, Québec, IQRC, 1986.

radios communautaires, nous pouvons réfléchir sur le rêve québécois d'une culture prolétarienne et sur la difficile survie d'une culture populaire régionale qui ne serait pas simplement un avatar déguisé de la culture savante élitiste. L'univers du théâtre, des revues et des arts plastiques nous aidera à mieux saisir le rôle de l'individu et de la communauté dans le surgissement d'une culture vraiment émancipatoire.

Tout en s'inspirant d'abord des recherches entreprises dans le cadre de l'IQRC, cet essai pourra aussi tenir compte de nombreux mémoires de maîtrise et de plusieurs thèses de doctorat inspirés de la problématique des pratiques émancipatoires. Il pourra aussi profiter de la réflexion poursuivie depuis 1976 autour de la revue *Possibles* qui cherche à refléter les multiples facettes d'un mouvement autogestionnaire québécois en perpétuelle fermentation, même dans la période de basse conjoncture que nous vivons.

* * *

À la fois analyse en profondeur d'un mouvement communautaire trop mal connu et réflexion globale sur la société québécoise, cet essai propose au lecteur l'itinéraire suivant. Le premier chapitre, «Un travail à soi», retracera, des corporations de développement aux coopératives de travail et à la gestion participative, l'aspiration des travailleurs au contrôle de leurs outils. Au chapitre 2, «Le quotidien repris en mains», ce sont les émancipations minuscules au sein de la vie quotidienne que nous explorerons dans les comptoirs alimentaires, les logements coopératifs, les garderies ou les écoles alternatives. «Culture populaire ou prolétarienne?»: le troisième chapitre aborde par cette question l'examen de la rencontre de la création individuelle et du support collectif dans l'élaboration d'une culture québécoise alternative. Au chapitre 4, nous chercherons à éclairer les convergences entre les pratiques émancipatoires analysées et les grands mouvements sociaux et culturels qui influencent notre société: nationalisme, syndicalisme, communautarisme, féminisme, pacifisme et écologie. Il sera alors temps de conclure sur l'apport et l'avenir d'une sociologie critique de l'émancipation et sur les possibles du mouvement autogestionnaire québécois.

1

Un travail à soi

Le Québec s'est intéressé plus tard que d'autres sociétés à la démocratie industrielle. L'expérience du mouvement ouvrier s'y est développée dans le cadre d'un syndicalisme de revendication. L'idéologie socialiste a eu du mal à s'y implanter. L'idée d'autogestion y est de création récente. Cette société «tricotée serrée» disposait cependant, surtout dans les campagnes et les petites villes, d'un réseau de solidarités concrètes sur lequel se sont élevés les grands édifices que sont aujourd'hui les coopératives agricoles et le Mouvement Desjardins. Au tournant des années 1970, ces solidarités ont pris un nouveau visage alors que des villages entiers se sont vus menacés de fermeture, du Bas-du-Fleuve à l'Abitibi, en même temps que le redéploiement du capitalisme rendait désuètes plusieurs usines situées au cœur de nos villes moyennes ou dans les quartiers ouvriers de Montréal. Portées par le mouvement d'émancipation nationale alors en pleine croissance, de nombreuses expériences se sont développées autour de la défense de l'instrument de travail. Parmi celles-ci, la coopérative de développement du JAL et l'entreprise autogérée Tricofil ont surtout été au centre des débats. Le JAL prospère encore aujourd'hui: il a fourni un modèle à ceux qui croient que les populations ne sont pas un facteur de production qu'on déplace au gré des fluctuations de l'économie internationale. Quant à Tricofil, malgré son échec prévisible au départ, il a montré que les travailleurs pouvaient prendre en main leur usine en y instaurant des relations de travail plus égalitaires et plus conviviales.

C'est donc par un retour sur ces deux expériences que nous allons amorcer nos analyses des pratiques émancipatoires que sont les coopératives de développement et entreprises alternatives; nous tenterons ensuite de voir comment ces nouveaux possibles continuent à influencer l'ensemble de la sphère du travail.

LES COOPÉRATIVES DE DÉVELOPPEMENT

Au début des années 1970, à la suite des travaux du Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ), les gouvernements commencèrent à fermer les paroisses marginales de cette région. Un mouvement de résistance, les Opérations Dignité, prend alors naissance pour enrayer cette vague de rationalisation bureaucratique. Les 2 000 habitants des trois paroisses de Saint-Juste, Auclair et Lejeune décident alors de former La Coopérative de développement agro-forestier du Témiscouata, appelée plus communément la coopérative du JAL, sigle formé à partir de la première lettre des noms de chacune des paroisses participantes. Cette formule se développera ensuite dans l'ensemble du milieu rural québécois, rejoignant l'expérience plus ancienne et plus mal connue de Guyenne en Abitibi. Au même moment, les expropriés de l'aéroport de Mirabel tentaient d'une autre façon de garder le contrôle de leur territoire et de leur emploi. En analysant ces diverses initiatives populaires, nous chercherons à mieux voir quel type de pratiques émancipatoires peuvent se développer à partir de la communauté locale.

Le JAL

Si les 400 familles du JAL réussirent en 1974 à obtenir la charte de leur coopérative de développement, c'est d'abord à la suite d'une vaste entreprise d'auto-formation qui avait réuni 220 citoyens et citoyennes des trois villages autour d'un animateur l'hiver précédent. À partir d'un inventaire des ressources existantes, les participants furent amenés à définir, dans un contexte difficile, des projets concrets d'avenir pour leur territoire, puis à imposer aux représentants de l'État de remettre en question la fermeture des trois municipalités.

À ses débuts, la coopérative de développement regroupait 300 sociétaires au sein d'une population totale de 2 000 per-

sonnes. Elle se voulait «une cellule-mère qui planifie, aide, prépare des projets, encadre techniquement, fournit du financement, échange de services, etc., pour un aménagement intégré des ressources fait par et pour les Jalois eux-mêmes» (Carrier, 1979a, p. 140). Au moment de l'étude de Carrier, en plus d'encadrer l'action d'un Groupement forestier où une centaine de propriétaires mettaient en commun l'exploitation de leurs lots boisés, la coopérative avait suscité la création de 125 emplois dans les principaux projets suivants: culture de la pomme de terre de semence, mise en valeur de l'érablière la plus importante du Québec, circuit de canot-camping, usine d'huiles essentielles, radio communautaire, fermes d'hébergement. Dans la plupart des projets, il existait un membership et une administration autonome: le but de la coopérative centrale était d'ailleurs de favoriser une telle évolution en multipliant les nouvelles entreprises, coopératives, communautaires ou privées, sur l'ensemble du territoire. Les exigences administratives des diverses instances gouvernementales n'étaient d'ailleurs pas étrangères à cette évolution.

Tout au cours de cette période, on assista à une participation intensive de la population tant à l'intérieur de chaque projet qu'aux journées d'évaluation de l'ensemble des activités économiques et sociales du JAL qui se tenaient presque chaque mois. C'est au cours de ces nombreuses réunions qu'on tenta d'élaborer diverses formules susceptibles d'implanter concrètement un projet d'autogestion ancré dans l'action quotidienne.

Un problème important, susceptible de remettre en question l'idéologie coopérative traditionnelle, concernait le rôle respectif de la population membre et des travailleurs concernés par chacun des projets autonomes de la coopérative (Carrier, 1979b). Au groupement forestier, les travailleurs qui ne sont pas propriétaires occupent trois sièges au conseil d'administration. Au projet érablière, on acorda 49 % des actions ordinaires à la Coopérative du JAL et 51 % à une coopérative ouvrière de production formée des treize travailleurs de l'entreprise: le conseil d'administration fut formé de trois représentants de la population et de trois représentants des travailleurs. En confiant la totalité des parts des travailleurs à une coopérative de production, on enrayait la spéculation individuelle qui aurait pu se développer au gré des arrivées et des départs. Par ailleurs, les représentants de la population refusaient d'abandonner aux seuls travailleurs un projet réalisé à partir des efforts de tous. Ce problème devait d'ailleurs se poser ailleurs au

JAL, comme dans de nombreuses petites entreprises cherchant à combiner les efforts d'une collectivité locale et d'un groupe de travailleurs fortement motivés. Dans la plupart des cas, et particulièrement au JAL, le conflit s'est résolu par un retour à l'entreprise privée de type familial, où l'on retrouve souvent les premiers dirigeants de la coopérative de développement: par exemple, pour la culture des pommes de terre en 1980, et plus tard pour le projet érablière. D'ailleurs, fin 1980, lors d'un colloque réunissant 183 personnes du JAL, il fut décidé d'infléchir un peu l'orientation du début:

> Dans ces premières années, on avait misé au JAL surtout sur la propriété et la gestion coopératives des différents projets, lançant d'abord des projets et ensuite en faisant appel à la population pour les assurer... on tend maintenant à changer l'ordre des étapes d'une part, et à donner beaucoup plus d'importance à l'initiative individuelle de l'autre. Ainsi, on veut qu'à l'avenir ce soit les individus qui décident de démarrer un projet d'abord, et que la Coopérative leur prête un soutien technique autant dans la préparation que dans l'administration du projet ensuite (GRIDEQ, 1983, p. 140).

Du point de vue économique, on peut donc dire que la coopérative du JAL a consolidé l'emploi sans changer fondamentalement les caractéristiques du travail: en 1980, 67 % des familles avaient encore des revenus inférieurs à 9 500 $ (GRIDEQ, 1983, p. 129). Elle a cependant transformé en profondeur les mentalités de ce milieu rural plutôt traditionnel.

Au début des années 1970, de nouveaux arrivants venus de la ville choisirent les rangs abandonnés du JAL pour y poursuivre leur rêve écologique et convivial. Plusieurs d'entre eux trouvèrent dans la coopérative de développement une façon privilégiée de mettre leur compétence à contribution tout en s'intégrant à une population locale qui les accueillit sans trop de réticences. Mais la forme principale de «transférabilité» issue de l'expérience du JAL concerne la place des femmes dans la communauté. Jusqu'alors épouses au foyer remplaçant une partie de l'année un mari occupé à l'extérieur, elles ont rapidement, à la suite de la période de formation intensive de 1974, pris conscience de leurs possibilités et accédé à de nombreux postes de responsabilité: gérante et secrétaire du groupement forestier, secrétaire-comptable de la coopérative de développement, administratrice du projet Jal-jase d'information locale (Quintin, 1979). Mais, dans l'ensemble, les emplois ont été loins d'être suffisants pour satisfaire les 222 femmes désireuses de travailleur au moins à demi-temps.

L'expérience du JAL a aussi suscité une autre forme de transférabilité, horizontale cette fois, avec la création à Rimouski en 1976 de la Société d'aménagement intégré des ressources de l'Est du Québec (SAIREQ), regroupement anti-technocratique et populaire assurant un support technique aux groupes et aux individus de l'arrière-pays du Bas-du-Fleuve désireux de mettre sur pied des projets de développement économique collectif, en particulier dans le secteur forestier. Les gens du JAL jouèrent un rôle important dans la fondation de la SAIREQ: un leader local devint même un des premiers permanents de la nouvelle société.

D'abord sorte de commisariat industriel en milieu rural, la SAIREQ vit rapidement son rôle réduit à celui de fédération des neuf organismes de développement communautaire qu'elle regroupait et qui la finançaient à partir de subventions de l'État spécifiquement prévues à cette fin (GRIDEQ, 1983, p. 277-284).

Par la suite, la «crise de la forêt», causée par l'invasion de la tordeuse d'épinette, obligea à remettre en question la stratégie de développement intégré des ressources: les projets encore peu significatifs amorcés dans les domaines de l'agriculture et du tourisme ont laissé la place à une perspective exclusivement forestière. Par ailleurs, les nouvelles politiques forestières des gouvernements fédéral et provincial, soutenues par les syndicats de l'Union des producteurs agricoles (UPA), s'adressent directement aux exploitants individuels, plutôt qu'aux organismes collectifs, pour la négociation de contrats d'aménagement sylvicole.

Cette conjoncture nouvelle oblige la SAIREQ à se transformer en 1983-1984 en Fédération des organismes de gestion en commun du Bas-Saint-Laurent puis, en 1985, à fermer ses portes pour un temps indéterminé (Dionne, 1987).

Parallèlement à ce réaménagement des politiques forestières, la création des municipalités régionales de comté (MRC), chargées de réaliser des schémas d'aménagement sur des territoires intermédiaires entre la région et la municipalité, remet en question la stratégie élaborée par les groupes populaires pour le développement de l'arrière-pays. Les élus municipaux retrouvent un pouvoir contesté jusqu'alors par les nouveaux leaders communautaires. La population rurale forestière doit redéfinir son développement en fonction de nouveaux espaces administratifs qui l'obligent souvent à se soumettre aux impératifs des milieux urbains et micro-

urbains. Les subventions gouvernementales passent désormais par les MRC avant d'aboutir aux organismes locaux de développement (Dionne, 1986).

Une coopérative comme le JAL voit donc, avec l'élargissement à tout l'Est du Témiscouata de son territoire d'intervention, son identité, son dynamisme, son financement et son existence même fortement remis en question. Au cours de l'été 1987, la réflexion de ses dirigeants semblait aboutir à la nécessité d'un repli vers les trois paroisses fondatrices du JAL accompagné d'un retour à une stratégie de développement intégré des ressources: on voyait mal cependant les moyens concrets d'opérer un tel rétablissement[1].

Dans tout l'arrière-pays forestier, les petits entrepreneurs individuels qui ont pu accéder à une prospérité toute relative demeurent conscients de la nécessité d'actions collectives pour maintenir l'emploi dans des milieux ruraux marginalisés de plus en plus menacés de fermeture en douce par l'évolution prévisible de l'économie. Sauront-ils susciter un regain de ces solidarités régionales qui étonnèrent le Québec de la Révolution tranquille?

Guyenne

Dans le cadre du projet de l'IQRC, nous devions effectuer une étude comparative entre le JAL et le village de Guyenne en Abitibi, surnommé la «petite Russie» depuis que des militants chrétiens y fondèrent en 1947 une colonie communautaire de type coopératif. Dans un article déjà ancien, Roger Guy (1964) tentait d'éclairer le sens de cette expérience collective trop peu connue. À l'époque de notre recherche, le village de Guyenne ne comptait plus que 250 personnes, après en avoir déjà regroupé près de 800. Considéré lui aussi comme paroisse marginale, il perdit son école primaire en 1980: c'est alors que deux jeunes biologistes prirent l'initiative de créer la Coopérative ouvrière de

1. Je remercie Hugues Dionne, sociologue à l'Université du Québec à Rimouski qui m'a aimablement transmis les notes prises lors d'un séjour au JAL en juin 1987.

production de plants de conifères en serre de Guyenne destinée à retenir sur place, à partir de l'exploitation d'une ressource locale, une population inquiète mais déterminée. Il s'agissait pour nous de voir comment cette nouvelle expérience, en rupture avec l'exploitation traditionnelle de la forêt, pouvait s'enrichir du passé coopératif pour modifier les rapports interpersonnels et établir de nouvelles solidarités.

Jusqu'à maintenant le chercheur affecté à cette tâche durant trois ans n'est pas parvenu à soumettre son rapport final: nous devons donc nous contenter de courts articles (Laplante, 1982, 1986) et d'une histoire de vie de l'agronome-colon Joseph Laliberté (1983), heureusement complétée par le témoignage d'un des fondateurs de Guyenne, publié la même année (Desharnais, 1983).

Ce qui est surtout intéressant à Guyenne c'est la continuité des pratiques communautaires du Syndicat du travail du début, véritable municipalité en même temps que coopérative de développement, jusqu'à la coopérative de sériculture d'aujourd'hui. Après la période de découragement des années 1970, où de graves conflits entre forestiers et agriculteurs avaient amené le départ de plusieurs de ces derniers, la diminution de la population et la fermeture de l'école, le sursaut de 1980 devait enrayer définitivement l'exode et assurer l'avenir de cette communauté, dix fois plus petite que le JAL, ne l'oublions pas.

En 1985, la production de plants de semence était passée de trois à onze millions par année: devenue le plus gros producteur québécois dans ce domaine, la coopérative avait du faire venir de la main-d'œuvre de l'extérieur et créer une coopérative d'habitation. Par ailleurs, la participation de la population aux divers organismes qui quadrillent les activités de la localité ne semble pas diminuer avec la consolidation de l'économie. Nous espérons disposer un jour de données supplémentaires qui nous permettront de mieux comprendre les pratiques émancipatoires originales en vigueur dans ce véritable laboratoire social.

Mirabel

Une autre recherche, entreprise auprès des expropriés de l'aéroport de Mirabel, s'est inspirée de la problématique des pratiques émancipatoires et de nos méthodes d'intervention (Lévis,

1985). Il s'agit d'une analyse détaillée de l'histoire de ce groupe d'agriculteurs qui pendant seize ans réclamèrent de l'État fédéral la rétrocession de leurs terres et finalement obtinrent gain de cause en 1985.

La première rupture émancipatoire identifiée par l'auteur c'est d'abord le dur passage de l'individualisme au communautaire concrétisé par la fondation même de ce Centre d'information et d'animation communautaire (CIAC) qui, à partir de 1972, coordonnera la lutte des expropriés. Ce n'est que petit à petit qu'ils finirent par adhérer en grand nombre à cet organisme et à transformer des revendications orientées vers une indemnisation adéquate pour les terres expropriées en un vaste projet alternatif de développement du territoire.

En effet, à partir de 1976, tout en continuant la lutte pour la rétrocession du territoire, les expropriés cherchèrent à élaborer, à l'aide d'intellectuels devenus permanents chez eux, des stratégies positives pour mieux enraciner leur combat: remplacement de la propriété foncière par des baux emphytéotiques (pour une période déterminée de 9 à 99 ans) et surtout plan de développement intégré des ressources du milieu.

Le plan de relance, qui impliquait une conception beaucoup plus collective de l'agriculture, fut loin d'être accepté d'emblée par l'ensemble des expropriés, souvent plus accaparés par la contestation juridique ou l'implantation politique au niveau municipal et fédéral. Il ne survécut pas à l'entente de l'automne 1985 qui, en leur redonnant leur statut de propriétaires, les renvoyait à l'agriculture de type familial.

Comme au JAL et à Guyenne, l'expérience de Mirabel naît d'abord d'une situation de crise à partir de laquelle des solutions nouvelles surgissent peu à peu dans l'action.

Le rôle des intellectuels est encore plus important à Mirabel qu'ailleurs: ils y inspirent une perspective critique de l'agriculture capitaliste, qui ne se concrétise pas cependant, une fois le conflit principal désamorcé. Le retour à l'initiative individuelle y est aussi caractéristique que dans le cas du JAL. L'implication de plus en plus grande des femmes constitue ici aussi une dimension essentielle de l'expérience.

Finalement, selon Lévis, c'est lorsqu'ils n'avaient plus le choix que les expropriés ont inventé des solutions mettant en cause le système dominant en opérant une véritable rupture dans l'imaginaire. La victoire acquise après une longue lutte, en les renvoyant au modèle mieux connu de l'agriculture familiale, les laissait plus conscients de la nécessité de l'organisation collective et du financement autonome pour tout groupe devant affronter l'État, mais pas encore convaincus de la nécessité d'inventer un nouveau type de société.

Du rural au local

Il faut bien l'admettre. Ce n'est pas nécessairement dans l'arrière-pays que naîtra l'autogestion québécoise. Les rêves alternatifs et communautaires ont dû s'adapter aux transformations profondes de l'agriculture mondiale qui ont des répercussions importantes dans chacun de nos villages[2]. Moins nombreux, les alternatifs qui ont choisi définitivement la campagne ont remplacé la commune autosuffisante par l'exploitation individuelle ou en groupe restreint de créneaux de production susceptibles d'une certaine rentabilité (élevage de chèvres, d'agneaux, pisciculture, sériculture, apiculture, etc.). Une fois leur permanence assurée et les emplois de leurs habitants conservés, les communautés villageoises ont souvent retransformé en petites entreprises individuelles ou familiales les nombreuses organisations collectives inventées dans la période d'effervescence. Une présence beaucoup plus discrète dans les médias ne doit pas nous faire oublier pourtant les succès économiques importants qu'ont été les entreprises du JAL et les serres de Guyenne, ni la victoire des expropriés de Mirabel.

La formation d'une conscience collective dans ces localités, même si elle ne permet pas nécessairement une rupture définitive au niveau du mode de propriété, implique cependant des changements culturels importants issus d'une meilleure appropriation du savoir et de relations plus égalitaires entre les sexes. Plus difficiles à cerner, ces pratiques émancipatoires n'en continuent pas moins à faire leur chemin.

2. Sur l'évolution récente de l'agriculture au Québec, consulter l'excellent ouvrage de Bruno Jean, *Agriculture et développement dans l'Est du Québec*, Presses de l'Université du Québec, 1985.

Par ailleurs, après avoir essaimé dans l'Est du Québec et dans d'autres régions périphériques, le modèle des coopératives de développement inspire maintenant les «corporations de développement économique et communautaire» qui s'implantent de plus en plus dans les petites villes et les quartiers populaires montréalais. Après la crise économique de 1982, une bonne partie du Québec a dû constater de nouveau son caractère d'économie périphérique dépendante du système mondial (Savaria, 1975).

Les nouvelles corporations de développement qu'on retrouve à Victoriaville et dans trois quartiers de Montréal (Maisonneuve, Centre-Sud, Pointe Saint-Charles) n'ont pas encore fait l'objet d'études systématiques[3]. Il s'agit d'organismes sans but lucratif regroupant groupes communautaires et petits entrepreneurs privés pour la création d'emplois au niveau local. Ces organismes, nouveaux au Québec, existent déjà dans de nombreux pays industrialisés. Pour le moment, on a l'impression qu'ils auront tendance ici à favoriser l'entreprise privée plutôt que l'organisation communautaire et à ne pas toujours se préoccuper d'un aménagement intégral des ressources, plus facile à imaginer dans un village gaspésien que dans un quartier montréalais.

Il est donc à craindre que l'insistance actuelle sur les stratégies micro-économiques du plein emploi (Bellemare et Poulin-Simon, 1986), tout en valorisant partout le niveau local, n'oublie l'intention profonde des pionniers du JAL ou de Guyenne visant avant tout un développement intégral de ressources économiques et humaines. Il y a loin d'une coopérative de développement à un incubateur d'entreprises.

L'ENTREPRISE ALTERNATIVE

Au moment même où les coopératives de développement cherchaient à transformer le milieu rural, l'entreprise traditionnelle était un peu partout au Québec remise en question à la suite de fermetures d'usines ou grâce au développement du mouvement

3. Jean-Marc Fontan est en train de rédiger une thèse de doctorat sur cette question au Département de sociologie de l'Université de Montréal. Consulter son article dans *Possibles*, vol. 12, n° 2, printemps 1988, p. 183-195.

alternatif. Pour beaucoup de travailleurs et de travailleuses, la propriété, la gestion et même les finalités de leurs entreprises commençaient à ne plus aller de soi. Diverses formes de participation à ces entreprises furent alors envisagées: participation aux profits ou aux trop perçus, acquisition d'une partie ou de la totalité du capital, implication aux différents niveaux de gestion de l'entreprise.

Il serait impossible de faire l'inventaire de toutes les entreprises qui depuis vingt ans se sont appliquées ici à ces remises en question. Plusieurs ont disparu sans laisser de traces; d'autres se sont assagies avec le temps; la plupart se maintiennent dans la précarité; une minorité arrivent à l'autosuffisance et à la prospérité. Deux ouvrages récents viennent de nous proposer des bilans de type quantitatif de l'entreprise alternative (Bhérer et Joyal, 1987) et des coopératives de production, fer de lance de cet ensemble mal défini (Lévesque *et alii*, 1985).

Regrettant de ne pouvoir présenter un inventaire exhaustif, les premiers auteurs ont quand même répertorié environ 500 entreprises alternatives parmi lesquelles 136, dont la liste se retrouve à la fin de l'ouvrage, ont fait l'objet d'une enquête approfondie: on se promène de la «Vie en rose» aux «Bergeries de la Neigette», de «La Douce Bouffe» à la «Coopérative funéraire de l'Anse». Dans tous ces cas, il s'agit d'organisations «à finalité économique, créant de l'emploi, dont une part des revenus provient de la vente de biens ou services susceptibles de la conduire à l'autofinancement, quel que soit son statut juridique» (Bhérer et Joyal, p. 26). Si ces entreprises sont alternatives, c'est qu'elles partagent à un degré plus ou moins important les quatre caractéristiques suivantes:

1) un fonctionnement appuyé sur une gestion collective;

2) la recherche de la rentabilité sans objectif d'enrichissement;

3) la production de biens et de services pouvant répondre aux «véritables» besoins de la population environnante;

4) l'implication des travailleurs qui, par leurs objectifs ou leurs conditions, se situent en marge de la société (Bhérer et Joyal, p. 23).

Il y a malheureusement peu à tirer des résultats de cette étude: l'ouvrage est bâclé, les caractéristiques des entreprises sont mal définies, la typologie quantitative élaborée à partir du «degré d'alternativité» peu convaincante. Retenons cependant les données sur la forme juridique choisie: 22 entreprises sont des corporations à but lucratif, 52 des coopératives de travail, 52 des organismes sans but lucratif (OSBL) et 3 des associations en nom collectif.

C'est de l'univers plus restreint et mieux délimité des coopératives de travail que l'équipe de Benoît Lévesque nous fournit un profil socio-économique complet et rigoureux. En excluant les 6 coopératives de développement et les 7 coopératives de camionneurs, les auteurs ont recensé, en 1984, 178 coopératives de travail regroupant 7 341 sociétaires, soit «environ 0,4 % de l'ensemble des emplois offerts au Québec et environ 5 % de l'ensemble des emplois offerts par les PME dans le secteur manufacturier» (Lévesque, p. 1). Les activités poursuivies par ces coopératives sont les suivants (Lévesque, p. 31):

Services matériels (dont taxi 11,8 %)	29,7 %
Agriculture et agro-alimentaire (dont bleuets 12,9 %)	22,5 %
Forêt et sciage	20,8 %
Industries manufacturières	13,5 %
Services intellectuels et culturels	13,5 %

On peut lire dans ce tableau la prépondérance de l'exploitation des ressources naturelles et du secteur tertiaire et l'importance capitale des régions périphériques.

De plus, les coopératives sont jeunes puisque la moitié d'entre elles ont moins de quatre ans d'existence. Hors l'imprimerie Harpell et les 34 coopératives forestières, qui constituent ensemble 82 % du chiffre d'affaires total de l'ensemble des coopératives de production, ces entreprises sont petites (la plupart ont moins de 11 sociétaires) et appartiennent aux secteurs précaires de

l'économie. Trois emplois sur quatre sont saisonniers ou à temps partiel: la rémunération y est plus faible qu'ailleurs et les avantages sociaux quasi inexistants (Lévesque, passim).

L'étude de Lévesque nous fournit peu de données sur la participation à la gestion et l'organisation du travail dans les coopératives: pour une parti d'entre elles seulement que la qualité de vie au travail l'emporte sur la recherche exclusive de l'emploi. Il est évident que, malgré la propriété collective qui les caractérise, plusieurs coopératives de production ne sont absolument pas des entreprises alternatives: l'exemple des bleuetières et des coopératives de taxis le confirme. Par ailleurs, les débuts de Tricofil le montrent bien, il n'est pas nécessaire de choisir la forme coopérative pour opérer des ruptures émancipatoires dans le domaine du travail.

Il nous est apparu essentiel, en effet, au-delà du discours dominant qui l'identifie à l'échec inéluctable de toute tentative de gestion ouvrière autonome, de reprendre à froid l'analyse de l'expérience de Tricofil et de son impact sur l'évolution du monde du travail québécois. Nous pourrons ensuite mieux évaluer, à travers les diverses formes de participation ouvrière qui l'ont suivie, les possibles actuels de l'entreprise alternative au Québec.

Tricofil

Si l'expérience de Tricofil s'étend de février 1975 à février 1982, on peut en trouver l'origine dans le militantisme de ces travailleurs de la Regent Knitting de Saint-Jérôme qui, depuis la fin de la guerre 1939-1945, bâtissaient un nouveau type de syndicalisme pour qui la modernisation et la survie des entreprises étaient autant l'affaire des travailleurs que des patrons[4].

Aussi, à partir du moment où, en 1972, les propriétaires décident de mettre à pied la majorité des travailleurs de l'usine, le syndicat s'affaire à inventer une solution où la solidarité ouvrière locale permettrait de sauver les emplois. On cherche plutôt du

4. Notre analyse de Tricofil est basée essentiellement sur la thèse de doctorat de Marcel Simard, «Tricofil: évolution d'une collectivité ouvrière et émergence d'un syndicalisme gestionnaire» (1981), et sur l'autobiographie de Paul-André Boucher (1982), un des principaux animateurs de l'expérience.

côté de l'État qui, croit-on, pourrait décider de rationaliser l'ensemble du secteur déclinant du textile, seul ou en collaboration avec les travailleurs. Le gouvernement d'alors refusant de s'impliquer, la fermeture de l'usine à l'été 1974 oblige les travailleurs à s'engager un peu malgré eux dans ce qui devint avant la lettre, la plus importante expérience d'autogestion ouvrière au Québec. Tout en inventant de nouvelles façons de travailler ensemble, ces ouvriers durent aussi assurer sans formation adéquate et au milieu de difficultés sans nombre le financement de leur entreprise et la vente de leurs produits sur un marché soumis à une dure concurrence.

Les quelques 125 travailleurs réunis en assemblée générale au sous-sol de la cathédrale de Saint-Jérôme chaque jour de cet été 1974 étaient à la recherche d'une solution collective à leurs problèmes, aidés d'intellectuels comme le chanoine et sociologue Jacques Grand'Maison, lui-même jérômien, et Jean-Guy Frenette, de la Fédération des travailleurs du Québec. Ils décidèrent d'abord de proposer une sorte de corvée à la compagnie désireuse de rentabiliser les produits qui étaient toujours à l'intérieur de l'usine: cette dernière accepta d'accorder un contrat de 140 000 $ aux travailleurs qui organisèrent eux-mêmes la production pendant un mois et demi, la compagnie se contentant d'inspecter le matériel qu'elle venait chercher chaque jour.

Conscients du fait qu'ils pouvaient gérer eux-mêmes leur usine, les travailleurs, en mobilisant la population locale (pétition de 10 000 signatures), finirent par obtenir *in extremis* une subvention de 51 000 $ du gouvernement du Québec qui, ajoutée à un prêt de 20 000 $ du syndicat, leur permit de louer leur ancienne usine à partir de février 1975: ils fondèrent la Société populaire Tricofil, entreprise privée offrant au public ses actions privilégiées mais réservant aux seuls travailleurs de l'usine les actions ordinaires ouvrant la porte de l'assemblée générale et du conseil d'administration.

Ce qui permit à Tricofil de vivre si longtemps c'est d'abord l'appui populaire concrétisé dans les grandes campagnes de financement public de 1975 et 1976 qui facilitèrent le rachat définitif de l'usine. Cet appui populaire incita le gouvernement péquiste élu en novembre 1976 à continuer son appui à une entreprise dont la rentabilité était de plus en plus mise en doute à mesure que les difficultés quotidiennes y exacerbaient les conflits internes.

Malheureusement, la recherche des diverses subventions gouvernementales exigeait un investissement énorme en temps et une faculté d'adaptation institutionnelle permettant de mettre en évidence au bon moment la facette de Tricofil correspondant au programme choisi: «entreprise» à la Société de développement industriel (SDI), «groupe communautaire» au volet IV du projet OSE de développement économique, «coopérative de travail» auprès de la nouvelle Société de développement coopératif (SDC).

Si l'expérience de Tricofil se termina abruptement en février 1982, ce n'est pas parce que la gestion ouvrière était incompatible avec la productivité, ce n'est pas non plus à cause des conflits syndicaux inévitables même dans une entreprise autogérée; c'est sans doute beaucoup parce que dans un secteur dominé par la mode et les réseaux de vente traditionnels, Tricofil ne sut pas toujours disposer de l'encadrement lui permettant de faire les bons choix au bon moment, mais c'est surtout parce que l'entreprise ne disposa jamais des surplus nécessaires à la modernisation des machines et au réaménagement d'une usine vétuste qu'elle dût finalement accepter d'abandonner en 1981 contre le désir des travailleurs et sans disposer d'une solution de rechange: à partir de ce moment, l'échec devenait inévitable. On peut même se demander si la technologie archaïque employée ne constituait pas un obstacle important à l'implantation d'une véritable autogestion au niveau de l'atelier.

En effet, les deux années d'enthousiasme qui suivirent l'ouverture de Tricofil donnèrent lieu à des ruptures fondamentales dans le processus de travail à l'intérieur de l'usine[5]. La plus importante fut sans doute la constitution au sein des ateliers d'équipes de travail organisant elles-mêmes leur production à l'aide de «premiers hommes» et «premières femmes» élus pour remplacer les anciens contremaîtres. On voulait ainsi favoriser le travail collectif et une plus grande polyvalence des ouvriers et des ouvrières. À cette fin, on modifia aussi considérablement le système de classification et la structure salariale en vigueur sous la Regent Knitting: 26 classes salariales au lieu de 52, salaires horaires de 3,15 $ à 5,50 $, plutôt que de 2,18 $ à 5,25 $, comme auparavant.

5. Sur cette question particulière, consulter le premier numéro (vol. 1, n° 1, 1976) de la revue *Possibles*, consacré à Tricofil. On peut aussi se référer au film de Roger Lenoir et François Brault, «Tricofil c'est la clé».

En améliorant le sort des moins payés, on réduisait aussi les écarts entre hommes et femmes et entre les divers métiers (Simard, 1981, p. 215).

Les nouvelles formes de gestion durèrent deux ans; cependant l'enthousiasme des travailleurs ne réussit pas à triompher des problèmes de production et d'organisation face auxquels leur manque d'expérience et de formation adéquate les laissait démunis. À l'été 1977, les exigences des organismes subventionnaires, combinées avec des querelles internes entre cadres, syndicat et conseil d'administration, amènent Tricofil à se donner un nouveau directeur général[6], à se réorienter presque exclusivement vers la production de tissus, à mettre ainsi à pied une quarantaine de couturières de la section vêtement et surtout à remettre en cause le modèle autogestionnaire en vigueur au sein des ateliers.

C'est alors que s'accentuent les divisions internes qui, malgré de courtes périodes d'accalmie et de rentabilité, conduiront à l'échec de l'expérience. Le mouvement syndical le constatera souvent par la suite, il est très difficile pour un syndicat d'entreprise de s'adapter à un contexte nouveau tel celui d'une usine autogérée. Ce sont les mêmes membres qui exigent des augmentations de salaires en réunion syndicale pour se les refuser ensuite en assemblée générale de l'entreprise. À Tricofil, cette contradiction potentielle devint apparente lorsque le syndicat local accepta le congédiement par le directeur général de trois «premiers hommes» ayant suscité un débrayage de quelques heures dans leurs ateliers pour s'opposer au retour d'un ancien superviseur de la Regent. Le conseil d'administration, complètement opposé à ce «renvoi pour activité syndicale», finit par arranger les choses avec l'aide de la FTQ, mais à partir de ce moment une méfiance constante s'établira entre d'un côté le conseil d'administration et de l'autre l'alliance objective des cadres et de l'exécutif syndical. Au-delà d'une évidente querelle de personnes, Simard y voit un conflit plus profond entre un syndicat défenseur de la culture autogestionnaire et un conseil d'administration plus préoccupé des structures formelles de l'autogestion: pour l'exécutif syndical, il ne fallait pas hésiter à opérer des exclusions pour encourager au travail les véritables autogestionnaires; pour le conseil d'administration, il

6. Jusqu'à ce moment, Paul-André Boucher cumulait les postes de directeur général et de président du conseil d'administration.

était impensable que les décisions des cadres viennent outrepasser les structures de participation. Ces querelles amenèrent le départ de l'usine des deux principaux leaders, un changement d'allégeance syndicale, la transformation de l'entreprise en coopérative ouvrière de production, la prise en main plus ou moins directe par la FTQ et la recheche d'un partenaire privé qui, tout en stabilisant une rentabilité toujours défaillante, aurait fait passer Tricofil de l'autogestion à la cogestion.

Même si l'expérience de Tricofil devait se terminer dans le désarroi et l'indifférence à l'hiver 1982, elle aura eu un impact profond dans l'imaginaire québécois en montrant comment un groupe déterminé de travailleurs avait été capable, dans des circonstances particulièrement difficiles, de faire marcher une usine et d'esquisser une transformation de travail quotidien.

C'est à Tricofil et à ses leaders qu'on doit le développement subséquent des coopératives de travail. D'autres travailleurs ont aussi inventé à sa suite différentes formes de cogestion et de participation pour conserver leurs usines ou leur donner un nouveau départ. Le syndicalisme, profondément influencé par cette expérience, a révisé ses orientations, concrétisant son intérêt pour la gestion ouvrière dans le Fonds de solidarité de la FTQ et des engagements plus ponctuels à la CSN et à la CSD. Les nouvelles formes de gestion participative doivent aussi beaucoup aux aspirations nouvelles répandues dans la classe ouvrière par ce cas unique, qui marque ici la naissance d'un «syndicalisme gestionnaire» (Simard, 1981).

Il nous faut maintenant tenter d'évaluer l'impact de ces transformations sur les pratiques émancipatoires dans le domaine du travail.

Les coopératives de travail

Autant l'expérience de Tricofil se déroula sous l'œil vigilant du public et des médias, autant demeure discrète la plus ancienne et la plus importante des coopératives ouvrières du Québec: l'imprimerie Harpell de Sainte-Anne-de-Bellevue (Vincent, 1985).

En 1945, selon un plan mûri à l'avance, le propriétaire et philanthrope J.J. Harpell vend à ses travailleurs l'imprimerie Gar-

den City Press, fondée en 1919, à condition qu'ils s'associent en coopérative de production. L'entreprise a prospéré depuis ce temps: en août 1984, elle comptait 183 travailleurs, membres à 97 % de la coopérative, et avait réalisé au cours de l'exercice financier précédent un chiffre d'affaires de près de dix millions de dollars.

Si cette coopérative n'a pas révolutionné une organisation du travail déterminée par une technologie bien intégrée, c'est sans doute sa structure coopérative qui lui a permis d'opérer avec le minimum de pertes d'emploi les mutations technologiques qui, partout ailleurs dans l'imprimerie et la reliure, ont suscité des conflits majeurs aboutissant le plus souvent à des réductions de personnel considérables. Alors que dans l'entreprise privée, les mutations technologiques s'opèrent en tenant compte de la stricte rentabilité économique, les coopératives de production comme Harpell, inspirées plutôt de la rentabilité sociale, se préoccupent de la formation et du recyclage nécessaires pour conserver la totalité de leurs membres à l'intérieur de l'entreprise. Ceci est d'autant plus facile lorsque tous les travailleurs sont à la fois syndiqués et sociétaires de la coopérative.

À la suite de son expérience à Tricofil, Paul-André Boucher décida de s'intéresser au regroupement des nombreuses coopératives de production éparpillées aux quatre coins du Québec. Cette forme d'organisation était alors au centre des préoccupations d'un grand nombre d'intellectuels, de travailleurs et de membres importants du gouvernement Lévesque. Les coopératives de travail ont fini par s'organiser en fédération autonome. Un grand colloque international sur «les Coopératives de travailleurs pour la création et le maintien de l'emploi» fut organisé en août 1984 à Montréal par le Centre de gestion des coopératives de l'École des HEC[7]. Un programme d'implantation de Coopératives de développement régional (CDR), essentiellement orientées vers l'aide aux coopératives de travail, était subventionné par le ministère de l'Industrie et du Commerce depuis 1985. On concevait au même moment

7. Le Centre de gestion des coopératives a publié à l'été 1987 seize cahiers (86-6 à 86-21) présentant les actes de ce colloque. On y trouvera des renseignements indispensables sur l'expérience québécoise et le mouvement international des coopératives de travailleurs.

un vaste projet de transformation en coopératives de travail des succursales de la Société des alcools du Québec.

En 1987, l'avenir des coopératives de travail est beaucoup moins assuré. La coopérativisation de la Société des alcools, mal engagée sans l'appui du syndicat des employés, n'a jamais pu s'effectuer. Les Coopératives de développement régional sont remises en question: la plupart d'entre elles ne sont plus subventionnées par l'État. Les coopératives de travail devront donc compter davantage sur les faibles moyens de la nouvelle Fédération québécoise des coopératives de travail, l'aide parcimonieuse de la Société de développement coopératif, ou encore s'allier aux nouvelles corporations de développement économique et communautaire qui semblent appelées à s'étendre dans l'ensemble du Québec.

Tout compte fait, c'est pour de petites entreprises n'exigeant ni technologie trop sophistiquée ni structure financière trop complexe que la coopérative de travail semble le mieux adaptée: cette formule assure mieux que l'entreprise familiale traditionnelle la stabilité du capital et l'égalité des participants. Par ailleurs, des unités de petite dimension permettent plus facilement d'élaborer des formes nouvelles d'organisation du travail. On peut donc penser que les coopératives de travail pourraient avoir un bel avenir dans le secteur des ressources naturelles et surtout celui des services culturels et intellectuels où la formule paraît particulièrement bien adaptée. Il semble cependant que, dans le monde du travail, les développements les plus significatifs s'effectueront du côté de la copropriété et de la cogestion, mais surtout de cet ensemble d'initiatives patronales nouvelles qu'on décrit sous le nom de «gestion participative».

Cogestion et copropriété

Au cours des années 1970, de nombreuses fermetures d'usines incitent les syndicats concernés à s'inspirer de l'exemple de Tricofil pour participer à la propriété et à la gestion de leur entreprise non plus de façon exclusive mais en relation avec divers partenaires: cadres, communautés locales, propriétaires privés, sociétés d'État.

Dans une étude préparée pour la Commission Beaudry (Commission consultative sur le travail et la révision du code du travail) en 1986, Linda Rouleau (1986) présente une analyse succincte de 34 de ces cas de cogestion. La cogestion dont il s'agit ici est en réalité la copropriété puisqu'il s'agit essentiellement d'entreprises où les travailleurs possèdent individuellement ou collectivement au moins 34 % du capital-actions, ce qui leur garantit légalement l'accès au conseil d'administration avec un droit de véto sur toutes les décisions importantes.

Dans les pays européens, la cogestion réfère plutôt à des législations exigeant la présence des travailleurs dans les conseils d'administration de toutes les entreprises, quelle qu'en soit la propriété juridique: il s'agit d'une extension obligatoire de ces comités conjoints, comme ceux qui portent sur la santé et la sécurité du travail, qu'on retrouve ici dans la majorité des entreprises.

Les données recueillies par Rouleau permettent de mieux cerner l'évolution de ces tentatives de copropriété qui, en s'étendant, perdent de leur profondeur autogestionnaire. Amorcées par les syndicats, les premières tentatives sont plus inspirées par la nécessité et la solidarité ouvrière que par une analyse rigoureuse de la rentabilité possible de l'entreprise menacée. Issues de situations d'urgence, ces expériences se développent surtout dans des régions périphériques et dans l'industrie manufacturière: la plupart regroupent plus de 50 employés et sept des dix entreprises recensées existent encore aujourd'hui.

La papeterie Tembec de Témiscamingue représente ici un modèle dont les succès ont guidé par la suite tous ceux qui ont cherché à implanter ici la cogestion ouvrière. Reprise en mains par une alliance des cadres et des représentants syndicaux qui s'attribuèrent la majorité des parts et le contrôle de la gestion, Tembec, contrairement à Tricofil, se développa dans un secteur rentable et n'eut pas à subir les dissensions internes que nous avons évoquées plus haut. Moins révolutionnaires, les modifications à l'organisation du travail y furent toujours décidées avec l'accord d'un syndicat qui eut à s'adapter au nouveau contexte en instaurant un processus de négociation continue concrétisé dans l'existence d'un grand nombre de comités paritaires décisionnels s'occupant de l'embauche, de la classification des emplois, des changements technologiques et de l'automation, de la sécurité

au travail, de la sécurité d'emploi, de la discipline et des congés spéciaux[8].

Tembec garde aujourd'hui les caractéristiques cogestionnaires qui faisaient son originalité de départ: la présence syndicale y est toujours aussi importante; l'entreprise est inscrite en bourse; elle possède trois filiales qui ont adopté le même modèle de gestion; les 400 travailleurs du début sont devenus 1 500 réalisant un chiffre d'affaires de deux cent millions en 1987; le Fonds de solidarité (FTQ) vient de prendre en partie le relais du syndicat local en consacrant cinq millions à l'achat des parts détenues par l'association des travailleurs, ce qui assurera les nouveaux développements prévus.

Selon Linda Rouleau, les entreprises en copropriété fondées depuis 1977, bien souvent avec l'aide du Programme expérimental de création d'emplois communautaires (PECEC) lancé la même année[9], ont dû davantage tenir compte des facteurs de rentabilité nécessaires à l'obtention de subventions. Depuis la crise de 1982, ces entreprises sont plus petites et mieux réparties dans l'ensemble du Québec; elles sont souvent le fait d'anciens propriétaires désireux de consolider leur entreprise, ou carrément des initiatives nouvelles. La copropriété est ici souvent plutôt liée à la participation volontaire des travailleurs individuels qu'à l'implication obligatoire dans un collectif contrôlé par le syndicat. Dans la plupart de ces cas, la participation aux décisions passe exclusivement par la présence aux conseils d'administration. Alors qu'une certaine vision de la participation ouvrière devient de plus en plus populaire en milieu patronal, la cogestion difficilement obtenue des années 1970 semble s'édulcorer en s'étendant vers diverses formes de gestion participative dont le potentiel de rupture est pour le moins douteux.

---

8. Sur les débuts de l'expérience de Tembec, voir les contributions de Charlie Carpenter, président de la section locale du Syndicat canadien des travailleurs du papier, et de Réal Cauchy, gérant du personnel, au dixième colloque sur les relations industrielles dont les actes ont été publiés en 1980 par l'École des relations industrielles de l'Université de Montréal sous le titre *La transformation de l'entreprise et du travail* (voir pages 68-81 sur Tembec).

9. Sur les débuts de ce programme, section IV du programme OSE, consulter Jean-Pierre Dupuis, «Les entreprises communautaires et l'État: le programme PECEC», Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, octobre 1980.

Il faut souligner cependant l'existence d'un nouvel acteur important, le Fonds de solidarité des travailleurs du Québec (FTQ), lancé par cette centrale en 1984 pour consolider l'expérience du mouvement ouvrier en matière de copropriété et de cogestion. Pour cette organisation encore à ses débuts, il s'agit essentiellement de fournir aux entreprises québécoises des services financiers et techniques impliquant la participation du mouvement syndical à la propriété, à la gestion et aux profits, en collaboration avec les syndicats locaux concernés. Le Fonds recueille des contributions déductibles d'impôt au sein du mouvement syndical et du grand public; il transforme une partie de ces fonds en actions d'entreprises manufacturières choisies pour leur rentabilité, leur contribution à la création d'emplois et la place significative qu'elles font aux travailleurs et à leurs syndicats; bien souvent, comme dans le cas de Tembec ou des aciers Trusco de LaSalle, c'est à la demande expresse du syndicat que le Fonds intervient.

Au début de 1987, le Fonds avait déjà obtenu un succès assez phénoménal: 95 millions d'actifs, 41 000 actionnaires, une vingtaine d'investissements ayant créé ou protégé près de 5 000 emplois. Si ces investissements du Fonds favorisent l'accession des travailleurs québécois à la propriété de l'économie, s'il établit une tête de pont du mouvement syndical à l'intérieur de ces chasses gardées que sont les conseils d'administration, il n'est pas certain cependant qu'ils contribuent de façon significative à l'implication directe des travailleurs à la gestion dans les entreprises où le Fonds possède des actions. Un service de formation offre des cours aux représentants syndicaux de ces entreprises mais il est impossible pour le moment d'en évaluer l'impact sur l'implication quotidienne des travailleurs. En établissant des contacts suivis avec la Fédération des coopératives de travail et les Corporations de développement économique et communautaire (CDEC), le Fonds semble cependant vouloir dépasser un certain capitalisme populaire pour participer à l'élaboration d'une économie alternative.

La gestion participative

Alors que l'entreprise alternative n'occupe encore qu'une place insignifiante dans l'économie québécoise et qu'une démocratie industrielle à la scandinave n'est prévisible que dans un avenir lointain, on assiste du côté du patronat à une promotion de plus

en plus accentuée du concept un peu flou de gestion participative (participative management) importé des États-Unis et du Japon.

Il n'existe à notre connaissance aucun bilan exhaustif ni aucune analyse en profondeur des expériences de ce type actuellement en cours au Québec. Encore ici, il faut avoir recours à la recherche de Linda Rouleau pour la Commission Beaudry si l'on veut avoir une idée un peu précise du phénomène. Elle analyse à tour de rôle, à partir de données statistiques peu détaillées, 12 cas de comités conjoints, 11 de nouvelles formes d'organisation du travail, 5 d'intéressement économique et 12 d'actionnariat individuel.

Les comités conjoints, dont il est ici question, viennent tous de l'initiative patronale et la grande majorité d'entre eux sont exclusivement consultatifs. Ils correspondent avant la lettre à ces cercles de qualité qui en Europe et en France cherchent à augmenter autant la qualité de vie au travail que celle du produit à mettre sur le marché. On tente maintenant d'en implanter dans plusieurs grosses entreprises publiques et privées du Québec. Si l'on se fie aux expériences étrangères, ces cercles s'essoufflent vite lorsque les travailleurs constatent que leurs suggestions les plus significatives ne peuvent être retenues que lorsqu'elles font l'objet d'un rapport de force.

Les nouvelles formes d'organisation du travail concernent surtout l'enrichissement des tâches et l'organisation de groupes semi-autonomes de production: elles semblent fonctionner d'abord dans les petites et moyennes entreprises nouvellement créées où il n'existe pas de syndicat. Dans les grandes entreprises syndiquées, elles ont peu de chance de réussir à moins d'être contrôlées par les syndicats dans le cadre des conventions collectives.

Le partage des bénéfices ne semble pas très développé comme mécanisme de participation, lorsqu'il n'est pas lié à l'actionnariat individuel ou collectif: au Canada, il s'applique presque exclusivement aux cadres. Les plans d'actionnariat de type ESOP (Employee Stock Ownership Plan), fortement implantés aux États-Unis, où ils atteignent dix millions de travailleurs transformant plus ou moins volontairement une partie de leur rémunération en actions de l'entreprise, seraient beaucoup plus susceptibles de se dévelop-

per ici si des dispositions fiscales les favorisaient; ils pourraient alors concurrencer le modèle beaucoup plus riche de contenu du Fonds de solidarité.

Il est assez évident que ces diverses formes de gestion participative, en Amérique du Nord du moins, ont fondamentalement pour but d'atténuer l'emprise syndicale sur les travailleurs, de remplacer la solidarité du groupe par l'intérêt individuel et même d'inventer un nouveau type d'entreprise où le syndicalisme pourrait devenir une organisation désuète et inutile.

Dans des communications présentées au Sixième congrès sur les travailleurs et leur milieu, à Ottawa en 1986, deux chercheurs ont montré en détail l'impact des nouvelles stratégies patronales sur la syndicalisation[10]. Ainsi, l'Alcan a réussi à implanter à Grande-Baie une nouvelle usine où les travailleurs troquent, contre une légère augmentation de leurs salaires et une amélioration des conditions de travail, le contrôle sur l'affectation de la main-d'œuvre qu'ils exerçaient par leur syndicat. Cet exemple indique bien dans quel sens peut évoluer une gestion participative qui serait laissée aux seules initiatives patronales. La communication de Campeau détecte les mêmes tendances à l'œuvre lors de la dernière ronde de négociations dans le secteur public; elle montre bien comment, peu préparés à la négociation au niveau local, les syndicats d'enseignants peuvent y perdre une initiative qu'ils avaient su garder lorsque les enjeux concernaient l'ensemble du Québec.

Il n'est donc pas évident que la gestion participative puisse amener dans les entreprises les ruptures significatives que prévoient les plus enthousiastes de ses promoteurs.

* * *

10. Paul-André Lapointe, «Crise, technologie et syndicalisme aux usines Jonquière de l'Alcan»; Robert Campeau, «Les stratégies patronales: une attaque frontale des droits syndicaux».

Quel est finalement l'avenir des pratiques émancipatoires dans le domaine du travail? Pour plusieurs sociologues, le travail n'est plus une valeur centrale ni dans le fonctionnement de nos sociétés ni dans la culture de leurs membres (OFFE, 1985). En conséquence, le mouvement ouvrier a cessé de définir les principaux enjeux qui orientent les relations sociales (Touraine, Wieworka, Dubet, 1984). Cette orientation nouvelle réjouit de nombreux observateurs qui y voient la possibilité d'un «regain de l'entreprise» et d'une amélioration de la qualité de vie au travail (De Closets, 1985; Archier et Serieyx, 1984).

Au Québec comme ailleurs, la crise économique oblige pourtant à se préoccuper davantage de ce monde du travail hors duquel l'existence devient trop souvent précaire et étriquée, mais que la plupart des jeunes veulent le plus égalitaire et le plus enrichissant possible.

Peu soucieux de démocratie industrielle globale, les travailleurs accordent cependant beaucoup d'importance à ce qui se passe tout près d'eux:

> Dans tous les cas étudiés, en effet, une constante se dégage dans la culture des travailleurs: la priorité des intérêts et des valeurs va au monde de l'atelier, du lieu même du travail, plutôt qu'à celui de l'entreprise dans son ensemble (Rouleau, 1986, p. 74).

C'est donc à une aspiration profonde, concrétisée par l'exepérience des quinze dernières années, que tente de répondre la gestion participative. Ces transformations culturelles peuvent aussi devenir le terreau où le mouvement syndical puisera de nouvelles forces pour s'opposer aux manipulations discrètes qui, autant que les exclusions d'autrefois, entravent la créativité des travailleurs. La récente mise en garde de Pierre-Éric Tixier nous concerne autant que les syndicalistes français à qui elle s'adresse d'abord[11].

Pour Tixier, «le management participatif est, tout autant que l'entreprise taylorienne ou la buraucratie, le siège de la domination sociale et de l'aliénation, même si les formes qu'elles empruntent

11. Pierre-Éric Tixier, «Management participatif et syndicalisme», *Sociologie du travail*, n° 3, 1986, p. 353-372. Ce numéro, intitulé «Retour sur l'entreprise», présente un bilan critique complet des recherches françaises sur la question.

sont profondément différentes» (Tixier, 1986, p. 309). En ramenant les problèmes et les conflits au niveau des groupes de base, il dissout la conscience collective et favorise la manipulation des travailleurs. Par ailleurs, l'appel à la créativité et à la productivité pousse ces mêmes travailleurs à dépasser dans leur travail les limites imposées auparavant par les conventions collectives. Les conflits, d'externes et collectifs qu'ils étaient, prennent un caractère individuel et intrapsychique où le stress remplace les affrontements à découvert.

Comment l'identité collective peut-elle être maintenue dans un tel contexte? La question s'adresse d'abord au syndicalisme, seul capable d'influencer cette modification profonde des rapports sociaux dans l'entreprise.

Une première attitude consiste à accepter la «gestion participative» là où elle existe et à essayer d'en neutraliser les effets les plus pervers. Cette position réaliste peut convenir aux travailleurs œuvrant dans les grandes entreprises où les syndicats sont fortement implantés. À long terme, elle conduit cependant directement au corporatisme et à la société duale où, à l'intérieur du monde du travail et parfois d'une même entreprise, coexistent une minorité de travailleurs permanents bien formés et bien intégrés au monde industriel et une majorité mouvante de précaires, nouveau prolétariat se promenant d'une entreprise à l'autre au gré des fluctuations de l'économie.

Tixier souhaite plutôt que le mouvement ouvrier reprenne l'initiative et se fasse porteur d'un nouvel imaginaire collectif fondé sur une «culture de producteurs». À l'éclatement d'une classe ouvrière ayant troqué sa conscience collective contre l'implication dans de nombreuses structures de participation à la base, il faudrait opposer une nouvelle stratégie de type autogestionnaire favorisée au fond par l'évolution actuelle qui situe les principaux enjeux autant au niveau de l'entreprise qu'à celui de la société globale.

Les pratiques émancipatoires en matière de travail ne peuvent se développer vraiment que lorsqu'un groupe est amené à contrôler à la base l'organisation de sa vie de travail. Le monde idéal où la production serait entièrement le fait d'un ensemble de fédérations de coopératives de travail n'est évidemment pas pour

demain. On peut quand même imaginer une extension de plus en plus significative de ces coopératives au sein des petites et moyennes entreprises.

Par ailleurs, l'expérience de copropriété instaurée par le mouvement ouvrier ne pourrait-elle pas l'inciter à suivre l'exemple de l'Allemagne ou de la Suède et à élaborer de véritables politiques de cogestion valables pour toutes les grandes entreprises. Ce que le Fonds de solidarité prendra des dizaines d'années à accomplir, une législation pourrait l'opérer beaucoup plus rapidement.

Ce qui se profile au fond derrière l'opposition entre une gestion participative aliénante et une démocratie industrielle porteuse de ruptures significatives, c'est la lutte fondamentale entre narcissisme et solidarité qui affecte toutes les sociétés postindustrielles. Il nous faudra maintenant en chercher les manifestations, en dehors de la vie de travail et du marché, dans les voies multiples revêtues par le désir d'habiter, de consommer, d'enseigner et de vivre autrement.

2

Le quotidien repris en mains

Après celui des producteurs, c'est maintenant l'univers des usagers que nous tenterons d'explorer. Si les mêmes personnes peuvent appartenir aux deux univers, elles y déploient cependant des stratégies différentes et parfois opposées. Nous ne prétendons pas ici éclairer les multiples facettes de ce qu'on peut désigner sous l'appellation de «mouvement des usagers»[1]. Nous laisserons d'abord de côté tous les groupes qui ne font qu'assurer la présence des usagers au sein d'institutions déjà constituées. Nous ne toucherons pas non plus les groupes à caractère plus général créés pour influencer les politiques de l'État: groupes de pression multiples allant des assistés sociaux aux personnes âgées, des jeunes aux familles monoparentales, des autochtones aux femmes battues. Notre préférence, ici comme dans le chapitre précédent, ira à ces groupes de petite dimension, plus ou moins autogérés, qui en reprenant en mains la vie quotidienne, esquissent consciemment ou non les ruptures significatives conduisant à une plus grande émancipation.

À partir des recherches déjà fort nombreuses sur les coopératives d'habitation, il est maintenant possible d'en mieux jauger l'impact réel sur la société. À qui servent-elles surtout? Quelles transformations amènent-elles dans la façon d'habiter ensemble? Quel est leur pouvoir de transférabilité ou de contamination démocratique dans le domaine du logement?

---

1. Les travaux de Jacques-T. Godbout de l'INRS-Urbanisation font adéquatement le tour de la question. Nous y reviendrons en conclusion.

Dans le secteur de la consommation alimentaire où l'organisation coopérative est en déclin, les ilots alternatifs constitués par les comptoirs alimentaires et les coopératives d'aliments naturels pourront-ils continuer à survivre et à diffuser le nouveau modèle de société autour duquel ils s'étaient crées? L'ouvrage d'Andrée Fortin (1985) et la thèse de Clément Mercier (1987) nous fournissent ici le matériel empirique essentiel à toute réflexion.

Sans concerner l'ensemble de la population comme le font l'habitation et la consommation, les écoles et les garderies ont un immense potentiel émancipatoire puisqu'elles touchent une classe d'âge entière: quelques travaux importants récemment réalisés sur leur formes alternatives nous ont incité à compléter de ce côté un inventaire qui, sans être exhaustif, nous paraît rendre compte des possibles les plus porteurs d'avenir.

Il va sans dire que presque toutes les recherches dont nous rendons compte dans ce chapitre ont fait appel aux diverses méthodes d'intervention sociologique décrites plus haut. Les chercheurs ont souvent été eux-mêmes des acteurs importants dans le mouvement analysé; dans le cas contraire, ils ont séjourné durant des périodes assez longues au sein de l'organisme choisi.

L'HABITATION COOPÉRATIVE

Après des développements houleux depuis sa naissance à la fin des années 1930, le mouvement coopératif dans le secteur de l'habitation s'est restructuré au début des années 1970 pour acquérir depuis ce temps un rythme de croissance régulier. Cinquante-deux coopératives d'habitation étaient incorporées, en 1977, en 1979, 105, 850 en janvier 1985. À l'automne 1986, la direction des coopératives du ministère de l'Industrie et du Commerce en reconnaissait 961, dont 899 en opération[2].

Parmi les différents systèmes existants à travers le monde, ces coopératives ont choisi d'être locatives, à possession continue et sans capitalisation. Leur développement doit beaucoup aux

2. Ces données sont tirées du mémoire de maîtrise d'André Poulin (1988), la plus récente recherche faisant le point sur les coopératives d'habitation.

possibilités de financement accordées par la Société centrale d'hypothèque et de logement (SCHL) depuis 1973, puis par la Société d'habitation du Québec (SHQ) à partir de 1977. Pour permettre aux groupes de citoyens de profiter des politiques gouvernementales, des «groupes de ressources techniques» (GRT) se sont établis dans l'ensemble du territoire: il s'agit d'organismes sans but lucratif, formés essentiellement d'architectes et d'animateurs sociaux, qui aident les coopérateurs à se retrouver dans le dédale des démarches administratives nécessaires à la préparation de leur projet puis les conseillent dans l'achat, la rénovation et la gestion des propriétés acquises. Financés en partie par l'État (50 000 $ par année accordés par la Société d'habitation du Québec), ces GRTs sont quand même des organismes autonomes: une trentaine d'entre eux quadrillent le Québec, orientés soit vers la défense idéologique du logement social, soit seulement vers le développement accru du secteur coopératif.

On peut donc dire que si les coopératives d'habitation sont des organismes juridiquement autonomes, leur financement par l'État les soumet à des normes précises en matière de construction et de rénovation, de clientèle-cible et de fonctionnement administratif. Cette dépendance est d'ailleurs liée aux caractéristiques des membres des coopératives d'habitation. À partir des données compilées par André Poulin (1988), on arrive aux principales caractéristiques suivantes: la majorité des membres sont des ménages familiaux qui habitaient déjà le quartier; dans les cas de rénovation d'immeubles, les deux tiers des ménages membres habitaient déjà l'immeuble avant les travaux; les revenus de trois quarts de ces ménages ne dépassent pas 25 000 $; à Montréal, il y a «sur-représentation de jeunes ménages à haut niveau de scolarité, mais à revenu faible ou moyen (8 000 $ à 20 000 $ [de 1982]), pour qui la coopérative est une formule attrayante tant pour ses avantages sociaux que pour ses bénéfices économiques» (Olson et Gauthier, 1984, p. 49).

Nous retrouvons ici déjà cette couche de jeunes intellectuels mal intégrés au marché régulier du travail, par nécessité ou par idéologie, dont l'influence fut particulièrement importante en milieu alternatif, surtout à Montréal.

Étant donné ce type de membership, le mouvement coopératif dans le secteur habitation ne pouvait que s'intéresser d'abord au sort des ménages à faible revenu. Les conséquences que tire

Carol Saucier (1986) de cette orientation dans le cas du milieu montréalais s'appliquent à l'ensemble du mouvement; en exigeant une faible participation au capital social et en acceptant de nombreux membres dont le faible revenu justifie une subvention au loyer, le mouvement accentue sa faiblesse et sa dépendance face à l'État, tout en rendant extrêmement problématique le contrôle de son propre développement. L'action des GRTs et les différences de niveau d'instruction formelle entre les membres répercutent même cette structure de dépendance à l'intérieur des coopératives.

Sherbrooke ou Montréal

Au moment de la renaissance du mouvement coopératif dans l'habitation au milieu des années 1970, deux formes différentes d'organisation sont apparues dans les régions. Ces deux orientations, encore présentes aujourd'hui, ont eu des conséquences importantes sur la vie des coopératives de base et ont rendu difficile la constitution d'un organisme représentatif pour l'ensemble du Québec. À partir de deux études de cas développées ensuite dans deux mémoires de maîtrise (Quintin, 1983; Denis, 1984), Carmen Quintin et Claire Denis montrent bien, dans un article de *Possibles* les principales caractéristiques de ces orientations (Quintin et Denis, 1980).

Le premier modèle est dominant dans les régions de l'Outaouais et de Sherbrooke. Il préconise de grosses coopératives auxquelles peuvent se greffer d'autres services: garderie, garages, fonds de dépannage. Il vise d'abord l'efficacité économique et l'auto-suffisance face à l'État, en préconisant l'établissement rapide de structures régionales, de banques de logement et l'intégration aux structures coopératives des fonctions accomplies ailleurs par les GRTs.

La Coopérative d'habitation des Cantons de l'Est (CHCE), étudiée à Sherbrooke par Claire Denis, était alors, avec ses 34 maisons et ses 205 logements occupés par 150 de ses 290 membres, la plus grande coopérative d'habitation au Québec. Elle s'était dotée de structures fort complexes pour assurer à la fois une gestion efficace et la participation de ses membres. L'élément de base en était le comité de propriété, correspondant en général à une des maisons appartenant à la coopérative; on y décide de

l'entretien-réparation des immeules, du choix des membres et de la régie interne de la maison.

Les responsables des comités de propriété se regroupent à l'intérieur d'une structure originale, le «comité d'autogestion» qui, entre les réunions de l'assemblée générale, surveille le budget de chacune des unités d'habitation, gère les conflits qui peuvent exister entre elles et discute de tous les problèmes affectant l'ensemble de la coopérative. Cette structure permet de mieux assurer le lien entre les unités de base et le conseil d'administration de huit membres élu chaque année.

D'autres comités spécialisés s'occupent de la fondation d'une garderie, devenue autonome par la suite, du recrutement des membres, de l'auto-formation et finalement de la publication d'un journal interne. Malgré la décentralisation opérée au profit des comités de propriété qui ont presque autant de pouvoir que les petites coopératives autonomes ailleurs, les membres interviewés se sentent un peu perdus dans cette organisation complexe qui implique un effort de participation beaucoup plus grand que dans les plus petits groupes. Leur manque de formation les rend trop tributaires d'un conseil d'administration dont les membres ont un niveau de scolarité très supérieur à la moyenne. Claire Denis prétend que le sentiment d'aliénation tient plus à une trop grande complexité des structures de gestion qu'à la dimension de la coopérative: l'engagement de deux employés permanents, comptable et secrétaire, a d'ailleurs renforcé l'expertise tout en facilitant la vie quotidienne des coopérateurs.

Instigatrice d'une fédération régionale dès 1979, promotrice d'une Confédération québécoise des coopératives d'habitation, la CHCE, malgré plusieurs crises financières d'ailleurs surmontées, veut servir de fer de lance à un mouvement global de «coopérativisation» du logement sans lequel les initiatives actuelles risqueraient de disparaître comme celles qui les ont précédées.

À Montréal et dans le reste du Québec, l'implantation des coopératives se fait selon un autre modèle, qui implique une croissance beaucoup plus lente. On y prétend que la formation des coopérateurs et leur accès à l'autonomie ne peuvent se faire que dans de petites unités d'habitation ne dépassant pas une vingtaine de logements. L'importance des GRTs est ici essentielle:

avant d'aider à transformer une maison en coopérative, ils cherchent, contrairement à ce qui se passe parfois dans les très grosses coopératives, à convaincre la majorité des locataires en place de l'intérêt d'une initiative pour laquelle ils sont prêts à fournir un encadrement serré.

Dans ces cas, l'organisation est évidemment assez simple, le conseil d'administration demeurant soumis aux décisions des membres avec lequels il est en contact quotidien. La capitalisation collective sous forme de banque de logements et la multiplication des services spécialisés sont évidemment exclus, de même que toute forme de regroupement prématuré au niveau régional ou québécois.

Si on cherche ainsi à favoriser une prise en charge collective réelle par le plus grand nombre de coopérateurs, les études empiriques effectuées à Montréal sont loin de confirmer cette évolution souhaitée. Hélève Duval (1982) observe dans deux petites coopératives le partage non équitable des tâches et responsabilités entre les membres, concrétisé par l'impossibilité de renouveler les conseils d'administration désignés au début. Carmen Quintin (1983) constate, dans une coopérative, la lenteur du processus de participation lorsqu'il n'est pas amorcé par une corvée de rénovation au départ et, dans une autre, la difficile intégration des principes coopératifs illustrée par la difficulté d'obtenir en temps le paiement de certains loyers. Carol Saucier (1986) souligne une survalorisation de l'expertise scientifico-technique au sein des coopératives: il observe la constitution d'un groupe de membres experts autour d'une sociétaire qui appartient aussi à un GRT; il constate la résistance d'une partie des membres moins scolarisés face à la formation proposée par le GRT. Il va même jusqu'à suggérer qu'«il y aurait contradiction entre l'accessibilité des ménages à faible revenu au logement de type coopératif et la volonté des coopérateurs-trices de procéder à une gestion collective de leurs espaces de logement» (p. 188).

Selon André Poulin (1988), l'absence d'expertise interne amène souvent les coopérateurs à recruter les nouveaux adhérents en fonction de compétences techniques précises plutôt que de leur idéologie communautaire. Par ailleurs, inquiets d'une survie jamais complètement assurée, les GRTs pourraient même adapter davantage leurs services aux impératifs de l'État, au détriment de certaines clientèles moins favorisées. Pour ce chercheur, la rupture

avec le modèle hiérarchique du pouvoir prévalant dans l'ensemble de la société ne s'est pas encore produite: le développement d'une nouvelle forme de prise en charge collective du logement dans une relation égalitaire reste à faire.

Vivre autrement

Si, dans le domaine de l'habitation, le passage à la propriété collective ne modifie pas essentiellement des structures de pouvoir où domine l'expertise, conduit-il au moins à d'autres transformations dans la vie quotidienne?

Les premières étapes de la formation d'une coopérative, en particulier lorsqu'elles suscitent une corvée pour la rénovation des logements, contribuent à l'établissement d'une première forme d'identité collective sur laquelle peuvent se greffer ensuite une série de conduites à caractère émancipatoire.

La taille des unités d'habitation mais surtout l'aménagement d'espaces collectifs contribuent fortement à instaurer dans l'habitat coopératif un mode différent de vie quotidienne. Les espaces collectifs peuvent servir à l'entretien ménager, au rangement, au repos, aux loisirs. Il peut aussi s'agir d'ateliers ou de jardins communautaires. Hélène Duval (1982), qui s'est beaucoup intéressée à cette question, montre comment, dans les deux coopératives qu'elle a étudiées, les espaces collectifs sont devenus, dans l'esprit des membres, des éléments essentiels de l'expérience coopérative, des «catalyseurs agissant sur le développement de relations informelles entre eux». Dans un cas, outrepassant la recommandation de la SCHL qui suggérait l'aménagement d'espaces de stationnement, les coopérateurs ont décidé à l'unanimité d'opter plutôt pour une cour commune intégrant un jardin communautaire, des espaces de jeux pour les enfants, une pelouse et un hangar de rangement. Dans l'autre cas, faute d'espaces extérieurs disponibles, on a dégagé une terrasse sur le toit de l'immeuble. Les deux coopératives envisageaient même de transformer leurs sous-sols en espaces communautaires utilisables toute l'année.

Tous nos observateurs soulignent l'existence de nombreuses fêtes et activités ludiques organisées à l'intérieur de la coopérative. Ces activités diminuent cependant de fréquence à mesure que l'on s'éloigne des années d'effervescence du début. En effet, tous

les membres des coopératives n'y adhèrent pas également déjà imprégnés d'une idéologie conviviale certaine: pour plusieurs, les avantages financiers sont le mobile premier. Ces divergences de «culture coopérative» finissent par soulever un certain nombre de conflits qui se règlent par des départs, ou par des mécanismes de conciliation inexistants dans l'habitat traditionnel (Saucier, 1986).

À long terme, des transformations plus profondes pourraient affecter les divers groupes réunis par l'expérience coopérative. Claire Denis (1984) mentionne l'implication plus considérable des femmes en particulier dans les comités de base (propriété, autogestion) de sa grosse coopérative. Carmen Quintin (1983), dans le quartier populaire de Pointe Saint-Charles, observe une présence majoritaire des femmes aux activités coopératives locales comme leur haut taux de satisfaction face à un milieu de vie qui contribue à leur épanouissement. Dans le même milieu, elle souligne comment les coopératives opèrent un «décloisonnement des âges» dans une ville qui isole habituellement célibataires, familles et personnes âgées: les entrevues avec les enfants, les adolescents et les gens du troisième âge expriment une grande satisfaction au sujet de ce voisinage inusité. Saucier (1986) montre aussi comment une coopérative de Sherbrooke a permis la réintégration sociale et l'épanouissement personnel de deux handicapés qui y avaient adhéré dès le début.

Ces ruptures minuscules dans la vie quotidienne susciteront-elles par transférabilité des changements plus profonds dans l'ensemble de la société? Comparant une coopérative «intellectuelle» du Mile-End à une coopérative «populaire» de Pointe Saint-Charles, Carmen Quintin (1983) suggère que la première aurait plutôt tendance à se replier sur un certain «égoisme de groupe», alors que la seconde, partie de plus loin, s'orienterait davantage vers d'autres actions collectives de type coopératif.

Pour le moment, Saucier (1986) le soulignait encore récemment, dans la plupart des coopératives, l'intégration demeure difficile entre une «nouvelle petite bourgeoisie» dominante, dotée d'une expertise acquise dans le réseau scolaire ou au sein des groupes populaires et syndicaux, et les groupes peu scolarisés et défavorisés économiquement que les réglementations gouvernementales leur imposent d'accueillir. À ceux qui croient que sans la «nouvelle petite bourgeoisie», les coopératives d'habitation perdraient leur potentiel émancipateur, Saucier répond que la gestion

d'édifices coopératifs implique autant certaines habiletés techniques usuelles qu'une expertise intellectuelle à laquelle d'ailleurs la grande majorité des membres pourraient accéder par un processus de formation encore trop peu développé.

Un avenir incertain

Les coopératives ne correspondent encore qu'à environ 1 % des unités locatives actuelles: leur développement futur est de plus en plus menacé par les tendances nouvelles qui se dessinent à l'intérieur du marché de l'habitation. D'un côté, les locataires à revenu supérieur et moyen optent de façon croissante pour la formule de la copropriété qui nécessite une importante mise de fonds initiale, hors de portée des couches sociales actuellement regroupées dans le secteur coopératif. Les pouvoirs publics semblent vouloir encourager plutôt cette évolution et diminuer l'appui déjà restreint accordé aux coopératives: alors que le gouvernement fédéral cède aux provinces une partie des contrôles administratifs sur le logement, les subventions globales aux coopératives d'habitation diminuent.

Un nouvel acteur puissant, le Mouvement Desjardins, s'implique davantage dans le secteur via les Habitations populaires Desjardins, structures décentralisées ne favorisant aucune formule spécifique de tenure locative et accordant plus d'importance à l'expertise qu'au pouvoir des usagers.

Dans ce nouveau contexte de plus en plus menaçant, les coopératives ont longtemps hésité à se doter d'une Confédération québécoise qui les aiderait à se constituer en mouvement social. Si elles confient à un organisme central, régional ou national, une partie de leurs activités de gestion, de représentation et de développement, elles risquent de décourager davantage une participation déjà mal assurée et d'encourager le recours à la bureaucratie des experts. Par ailleurs, pour établir un secteur coopératif puissant en habitation, il faut posséder des structures assez fortes pour stimuler sa croissance, pour canaliser vers le développement de nouveaux services les montants d'argent graduellement libérés par le remboursement des hypothèques et, surtout, pour jouer un rôle décisif dans les politiques d'aménagement urbain (Poulin, 1988; Blain, 1983). La Confédération québécoise des coopératives d'habitation a finalement été fondée en décembre 1987.

De toute façon, à moins de revirements importants dans le domaine du logement, les prochaines années favoriseront plutôt la classe moyenne et la «nouvelle petite bourgeoisie» que les couches populaires avec lesquelles elles sont actuellement associées. L'habitation coopérative restera marginale: elle perdra sans doute au profit de la rentabilité économique son potentiel de revendication, tout en constituant un certain espace de liberté pour ceux et celles qui auront la chance d'en profiter.

PEUT-ON SUBVERTIR LA CONSOMMATION?

On pourrait croire a priori que le domaine de la consommation se prête beaucoup moins bien que celui du travail ou de l'habitation au développement de pratiques émancipatoires. Pourtant deux chercheurs associés à notre équipe de l'IQRC y ont détecté deux formes nouvelles d'organisation qui remettent en cause le modèle de développement que véhicule ordinairement la société de consommation (Mercier, 1987; Fortin, 1985).

Dans les années 1930 et 1940, l'implantation des coopératives de consommation profite du renouveau d'un mouvement coopératif qui, à cette époque, tentait alors surtout de faire une place aux Canadiens français dans une économie dominée par d'autres (Malo, 1976); une centaine de petites coopératives sont alors établies dans les villages et les villes moyennes, en particulier dans la Gaspésie et le Bas-Saint-Laurent. Loin de mettre en question l'ensemble de la société, ces coopératives craignent le socialisme que la Cooperative Commonwealth Federation (CCF) est en train de faire naître dans l'Ouest du pays et servent surtout de véhicule au nationalisme des élites québécoises traditionnelles.

À la fin des années 1960, la Fédération des magasins COOP élabore une stratégie d'implantation dans les grandes villes où elle était singulièrement absente. On invente alors le concept de Coop-prix: il s'agit de magasins à grande surface, offrant l'ensemble des produits recherchés par la classe moyenne et supprimant le marketing traditionnel au profit de l'information du consommateur diffusée à l'intérieur même des magasins. C'est au même moment que se concrétise une vision beaucoup plus critique et communautaire de la consommation par l'établissement de comptoirs alimentaires et de coopératives d'aliments naturels.

La crise de 1982 devait entraîner la faillite de la «Fédération des magasins COOP puis la fermeture ou la vente de plusieurs coopératives locales et de Cooprix. Un bon analyste, le politicologue Laurent Labrecque (1986), y voit non seulement l'influence d'un secteur privé devenu de plus en plus québécois et commercial mais surtout le résultat de l'impossibilité pour le mouvement coopératif de consommation d'élaborer une nouvelle culture économique et de s'associer aux travailleurs et aux classes défavorisées. Si les comptoirs alimentaires et les coopératives d'aliments naturels ont quand même continué à progresser malgré plusieurs fermetures, c'est sans doute parce qu'ils avaient su mieux répondre à ces défis.

Les comptoirs alimentaires

Les comptoirs alimentaires ou Clubs coopératifs de consommation, inspirés d'expériences alors en cours en Ontario et dans les Maritimes, sont nés dans la mouvance du mouvement populaire des années 1970, en particulier sous l'influence d'André Laurin de la CSN qui engageait alors cette centrale syndicale sur le front des conditions de vie des travailleurs en dehors de l'usine.

Mercier (1986, p. 18) énumère les principales caractéristiques qui font l'originalité de cette forme d'organisation:

- lutte à la vie chère et à l'endettement;
- recherche d'un vécu démocratique intense et participation minimale obligatoire aux opérations techniques;
- absence de surplus recherché, et financement autonome par un capital social important qui augmente au besoin;
- pas de vente à des clients, mais distribution aux seuls achérents;
- répartition uniforme des coûts d'opérations par une contribution directe hebdomadaire indépendante des achats.

Les soixante-dix clubs coopératifs actuels correspondent en gros à deux modèles ainsi caractérisés par Mercier:

1. Le *supermarché*: volume d'activités d'un magasin moyen (200 à 600 membres), personnel technique réduit, mais suffisant

pour coordonner et assurer les principales tâches, participation minimale des membres aux opérations. Il s'est surtout développé dans de petites villes, avec une clientèle populaire et ouvrière et il correspond souvent à un projet qu'on pourrait qualifier de *syndicalisme économique* et de survie ou de défense *communautaire*.

2. Le *comptoir*: volume d'activités limité, pour 100 membres environ, pas de personnel salarié permanent, opérations techniques assurées intégralement par les membres. Issu souvent des milieux urbains, dans les quartiers défavorisés, et dans le contexte de l'animation sociale des années 1970, il est devenu dans beaucoup de cas un projet de *type social culturel*, les relations interpersonnelles, l'implication sociale et le changement culturel (au plan des habitudes d'achat surtout) y étant davantage valorisés (Mercier, 1986, p. 18).

L'auteur a terminé récemment une recherche basée sur des entrevues et l'observation participante au Club de Malartic qui, avec ses 600 membres, correspond à la première catégorie, et au comptoir de Sainte-Thérèse, dans la banlieue nord de Montréal, qui comptait environ 100 membres à ses débuts, se rangeait dans la seconde catégorie[3].

À Sainte-Thérèse, le comptoir a été fondé en 1975 sous l'impulsion de militants chrétiens et de représentants des ACEF (Association coopérative d'économie familiale). Les principales animatrices de ce groupe très majoritairement féminin voulaient le garder petit pour faciliter l'initiation des membres à l'activité économique grâce aux contacts interpersonnels suscités par une participation intense à la gestion de l'entreprise et aux activités éducatives qui s'y greffaient. On insistait sur le fonctionnement non hiérarchique, ce qui avait amené à fixer à 100 personnes la limite supérieure du membership, atteinte dès les débuts. Si un développement devait survenir, ce serait par essaimage plutôt que par expansion interne.

3. Les données présentées ici sont tirées d'un rapport non publié de l'auteur, rédigé en janvier 1987 pour le Département de sciences sociales et de la santé de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Une thèse de doctorat viendra bientôt rendre compte de l'ensemble de ses travaux sur la question.

Dès ses premières années d'existence, un conflit, systématiquement imposé à l'époque par les groupes marxistes-léninistes à l'ensemble des groupes populaires québécois où ils avaient pu s'infiltrer, vint diviser de façon virulente les membres du comptoir. Alors que les militants marxistes-léninistes (ML) voulaient avant tout faire du groupe un fer de lance des luttes ouvrières et politiques externes, la majorité des membres rejetaient tout ce qui ressemblait à de la politique partisane pour se concentrer sur la dimension économique et associative spécifique de leur entreprise. Assez curieusement, le conflit se doublait d'une lutte entre les sexes, les partisans de la lutte idéologique étant surtout des hommes alors que les femmes se préoccupaient plutôt de la survie du comptoir: elles finirent cependant par l'emporter, au prix du départ de 25 membres en 1978.

On put alors retourner au projet autogestionnaire initial, malmené par les militants marxistes qui auraient préféré un fonctionnement plus hiérarchique et plus traditionnel. Satisfaisant pour ses membres qui y trouvaient à la fois des économies substantielles, un milieu de vie communautaire agréable et la possibilité d'échapper à la solitude de la femme au foyer, le comptoir ne réussit cependant jamais à retrouver la ferveur de ses débuts. Paradoxalement, la clientèle potentielle de travailleurs aisés a été rebutée par son image de «magasin de pauvres», alors que les assistés sociaux se défiaient de la prédominance «intellectuelle-alternative-petite bourgeoisie».

Le membership continua ainsi à décliner régulièrement, à cause de la concurrence des grands magasins privés particulièrement nombreux dans la région, et même d'un Cooprix qui vint s'installer tout près en 1982, mais surtout parce que de nombreuses autres initiatives communautaires semblent avoir appelé ailleurs une partie des animatrices du début. À l'automne 1985, les 35 derniers membres décidaient de suivre l'exemple de nombreux autres comptoirs et de tout liquider, conscients d'avoir mené une expérience enrichissante difficile à maintenir dans un milieu de plus en plus anesthésié par l'individualisme ambiant.

L'expérience de Malartic s'est déroulée dans un contexte beaucoup plus favorable à cause surtout de la réceptivité du milieu. En effet, la région de l'Abitibi-Témiscamingue semble le terrain de prédilection des comptoirs alimentaires qui y choisissent ordinairement la formule du «supermarché». Quatorze clubs coopératifs

ont été fondés depuis 1970 dans les principales villes de la région. En 1982, (Mercier, 1982, p. 83-84), les onze clubs encore en activité touchaient par leur 3 300 membres environ 15 000 personnes, soit 10 % de la population régionale: ils réalisaient des ventes atteignant aussi 10 % du marché total de l'alimentation. Par ailleurs, les clubs de cette région représentaient 27 % du membership, 35 % des actifs et 40 % des ventes de l'ensemble du mouvement québécois des comptoirs alimentaires. Ils participaient aussi presque tous à un inter-club régional chargé de négocier des escomptes avec les fournisseurs, de favoriser les échanges de services la solidarité avec les revendications d'autres groupes populaires.

Le club de Malartic a lui-même joué un rôle de leadership autant dans sa communauté locale que dans l'ensemble de la région. Issu de nombreux regroupements temporaires successifs dans le domaine de l'alimentation, il débute officiellement en 1970, à l'occasion d'une grève à la mine la plus importante de la ville, alors qu'un groupe de 25 mineurs et professeurs syndiqués décident de s'attaquer directement au «cercle vicieux de l'achat à crédit dans lequel un trop grand nombre de familles à faibles et moyens revenus étaient entretenues» (p. 6). L'expérience se développe rapidement: en 1974, une corvée permet de construire un magasin susceptible d'accueillir 500 membres. En 1982, le club finit par rejoindre environ la moitié de la population locale grâce à un volume de distribution atteignant 3 millions de dollars par année et comprenant l'alimentation, les vêtements de travail et de sport, les appareils électriques, les meubles et articles de bricolage et un «gaz-bar» pour couronner le tout.

Comme dans les autres clubs, la part sociale de 300 $ est importante, l'accumulation de surplus est réduite au minimum, les marchandises sont vendues aux seuls membres, qui doivent participer de façon symbolique à la gestion (3 heures par mois) et répartir également entre eux les coûts d'administration, sans égard au volume de leurs achats.

Des tensions latentes existent au sein des membres, en partie à cause de la division inégale des tâches et des responsabilités. Alors que les travailleurs et les professeurs mâles dominent respectivement le conseil d'administration et les activités de caractère politique, ce sont surtout les femmes qui assument la gestion quotidienne. La syndicalisation des 10 employés a suscité un

conflit sérieux, donnant lieu à de nouveaux clivages et nécessitant une redéfinition des structures de participation.

À cause de leur forte implantation communautaire, l'avenir de comptoirs, comme celui de Malartic, semble pour le moment mieux assuré que le progrès des petits comptoirs plus isolés dont les fonctions dites socio-culturelles peuvent être assumées par d'autres organisations. Malgré tout, l'existence de la Fédération des clubs coopératifs de consommation (FCCC) semble leur garantir un certain avenir, à condition qu'elle soit appuyée par un mouvement populaire d'importance.

Si les comptoirs alimentaires ont surtout permis de réduire les coûts de l'alimentation pour une partie des classes populaires, c'est un nouveau projet de société qu'a tenté d'élaborer à partir de l'alimentation, le Rézo, Réseau coopératif d'alimentation saine du Québec.

Le Rézo

Au moment où Andrée Fortin (1985) effectue son intervention sociologique de 1982 à 1984, le Rézo des coopératives d'alimentation naturelle est en pleine effervescence. D'un côté, avec ses deux cents groupes d'achat, sa trentaine de coopératives membres et ses quatre entrepôts régionaux (La Balance à Montréal, L'Engoulevent à Québec, Les Alentours à Sherbrooke et La Grande Matane), il rejoint environ 10 000 personnes unies par une conception «alternative» de l'alimentation et de la vie quotidienne; par ailleurs, la concurrence du marché privé des aliments naturels et l'accumulation de déficits importants obligent le mouvement à se demander s'il ne constitue pas une sorte de «ghetto» particulièrement menacé de disparition s'il ne tente pas de s'intégrer davantage à l'environnement social.

Déjà impliquée personnellement dans le Rézo, Andrée Fortin n'a pas eu de difficultés à intervenir dans le prolongement de ses activités de membres: tout au plus, a-t-elle éprouvé parfois certaines réticences à conserver la neutralité du chercheur dans les situations de crise. L'étude s'est déroulée à trois niveaux: celui d'une unité de base, la Coop Saint-Louis du Plateau Mont-Royal, celui de l'entrepôt régional La Balance et celui de l'ensemble du Rézo dont cet «entrepôt des entrepôts» est la cheville ouvrière.

Contrairement au petit comptoir alimentaire de Sainte-Thérèse, la Coop Saint-Louis est ouverte au grand public; ses membres bénéficient d'un escompte de 20 % contre une part sociale de 35 $ à laquelle s'ajoutent des cotisations supplémentaires pouvant atteindre 30 $ par année; ils doivent être présents aux trois assemblées générales annuelles et participer à la gestion moyennant quatre heures par mois de bénévolat. Première coopérative d'aliments naturels au Québec, elle fut fondée en 1970, grâce à une subvention en vertu du programme fédéral de Perspective Jeunesse. Avec un membership oscillant entre 60 et 150 personnes au fil des saisons et des déménagements, la coopérative dut vite faire appel à des permanents afin d'offrir une gamme plus variée de produits et d'augmenter ses heures d'ouverture: ses dix premières années d'existence ont été marquées par un conflit latent entre ces permanents forcés de s'«auto-exploiter» et un conseil d'administration abandonnant souvent ses prérogatives aux experts en place.

Autour de 1980, les conflits interpersonnels étant atténués, mais son membership demeurant trop faible pour ses engagements financiers, la Coop Saint-Louis était devenue beaucoup plus «un milieu de vie qu'une véritable coopérative»: elle ne regroupait plus que «ceux et celles qui y cherchaient un groupe d'appartenance, un groupe d'amis, un lieu sympathique dans leur quartier où rencontrer des gens sympathiques» (Fortin, 1985, p. 78-80).

On ne sera pas surpris d'apprendre que, suivant l'exemple de Sainte-Thérèse et de plusieurs autres unités du même type, la Coop Saint-Louis optait en février 1984 pour la dissolution, ses membres ordinaires trouvant facilement ailleurs leurs aliments naturels et ses militants les plus engagés se dispersant dans d'autres unités du Rézo.

Tout en suivant de près les activités de la Coop Saint-Louis, c'est à l'entrepôt La Balance qu'Andrée Fortin s'impliquerait davantage. Elle y participe aux travaux manuels, mais elle collabore surtout au *Journal du Rézo*, où elle peut souvent susciter les réactions du groupe à certaines de ses analyses préliminaires.

Comme La Balance est à la fois une coopérative de distribution pour l'ensemble des coopératives locales d'alimentation naturelle dispersées dans la province et un entrepôt régional, situé dans le quartier Saint-Henri, où travaillent quotidiennement une

dizaine de personnes, on comprend que le partage des pouvoirs entre administrateurs et permanents suscitera d'interminables palabres et de nombreux conflits. Comme dans beaucoup de groupes populaires, les permanents profiteront de leur situation privilégiée pour tenter, sous le couvert de l'idéologie autogestionnaire, de prendre insensiblement le contrôle de l'organisme. Au lieu de céder carrément aux travailleurs comme au Café Campus ou de s'effondrer comme le Service universitaire canadien outremer (SUCO), La Balance choisira une solution mitoyenne qui, par l'intermédiaire d'un comité conjoint, «l'équipe», remettra en réalité le pouvoir aux structures administratives formelles.

Mais, plus que la gestion alternative, c'est d'abord la qualité de la vie qui préoccupe les membres de La Balance. Dans cette coopérative assez particulière, à la pointe de la micro-informatique mais où on interrompt souvent une réunion houleuse pour la lecture de passages du *Yi King*, ancien texte chinois, la définition des aliments «naturels» suscite aussi beaucoup de controverses. Une permanente à la qualité, assistée d'un comité, s'occupe de la rédaction du *Catalogue des produits* de La Balance, instrument unique en Amérique du Nord en ce qui concerne la provenance, la valeur nutritive, l'utilisation et la conservation des aliments naturels distribués dans le Rézo. Au moment où Andrée Fortin y travaille, le café est l'objet de nombreuses discussions en assemblée générale, en conseil d'administration et dans les pages du *Journal du Rézo*. Même si la majorité des administrateurs du Rézo admettent être eux-mêmes des consommateurs de café, ils s'opposent à son entrée sur la liste des produits de La Balance, d'abord à cause de son effet nocif sur la santé mais aussi à cause des mauvaises conditions imposées aux populations locales dans les pays du Tiers monde où les multinationales le cultivent. Le débat sur le café sera aussi un peu à l'origine d'une opposition plus fondamentale entre partisans de la pureté alternative et promoteurs d'une ouverture vers l'extérieur déterminée par la demandes des clients potentiels.

«Le danger qui guette La Balance, à mesure qu'elle grandit, c'est le desjardianisme», c'est suivre la trace du Mouvement Desjardins qui, de mouvement social bien implanté dans les villages et les paroisses, est devenu la puissante organisation technocratique que l'on connaît. Pourtant, à leur colloque de 1983, les coopératives d'alimentation naturelle se demanderont s'il ne faut pas «dé-

marginaliser l'alternative». Malgré les grands rassemblements de Saint-Lin, 500 personnes à la Fête du Rézo en 1981, 700 au Rendez-vous d'août en 1982, elles se sentent un peu isolées par rapport aux autres groupes populaires et à l'ensemble du milieu. La disparition de plusieurs coopératives de base obligeait La Balance à choisir dans le déchirement entre l'idéologie et la distribution des aliments. Renonçant à son rayonnement provincial, elle a ajoutera 200 commerces privés à son réseau régional de distribution et augmentera considérablement son volume de ventes: 40 % en 1985, 55 % en 1986 pour un total de 3,2 millions (Proulx, 1986).

* * *

Dans le domaine de l'alimentation comme dans celui de l'habitation, l'époque est donc à la rentabilité et à la concentration plutôt qu'à l'autogestion et au projet de société. Subsistera l'expérience pratique du fonctionnement démocratique d'un groupe de même que le renouveau substantiel des habitudes alimentaires d'une bonne partie de la population. Même peu nombreux, les clubs coopératifs et les coopératives d'aliments naturels continuent à prouver qu'il n'est pas requis d'abandonner totalement aux grosses entreprises privées un secteur essentiel de notre vie quotidienne.

La conclusion de l'ouvrage d'Andrée Fortin encourage à continuer:

> Il peut sembler dérisoire à première vue de penser changer le monde à partir de l'alimentation. Mais il faut bien commencer quelque part. L'alimentation touche tout le monde. Tout le monde doit manger pour vivre et d'une façon ou d'une autre «on est ce qu'on mange». En ce sens c'est peut-être bien commencer par le commencement (p. 265).

ÉCOLES ALTERNATIVES ET GARDERIES

Le travail est au centre de la vie de la grande majorité des adultes; l'habitation et la consommation correspondent à des besoins essentiels qui nous préoccupent durant toute notre vie. Même si elle ne nous concerne obligatoirement que durant l'enfance et l'adolescence, l'école pourrait constituer aussi un terrain de pratiques émancipatoires; il en est de même des garderies dont le rayonnement est plus limité puisque, selon l'Office des services de garde à l'enfance, elles n'offraient en 1987 qu'environ 60 000 places de garde à plein temps pour les enfants de moins de six ans pour des besoins évalués par ailleurs à plus de 200 000.

Il s'agit de secteurs particuliers où les dispensateurs de services font face à deux catégories d'usagers, les parents, qui ne peuvent évaluer directement les services rendus, et les enfants, dont les possibilités de participation sont, jusqu'au secondaire, assez limitées. Par ailleurs, le contrôle de l'État constitue ici un enjeu particulièrement important. La majorité des écoles alternatives s'insèrent dans le secteur public. Un réseau national de garderies constituera sans doute la prochaine implication globale des gouvernements dans le domaine du social; après les CLSC et les Services juridiques, elles risquent donc d'échanger une bonne partie de leur autonomie contre de meilleures subventions et un contrôle administratif accru.

Sur l'école alternative, nous disposons de peu d'études sociologiques quant à ses pratiques émancipatoires[4]. Au contraire, les garderies ont fait l'objet d'études en profondeur que nous allons tenter d'analyser (Léger, 1984, 1986; Alsène, 1986, 1987).

4. Mentionnons deux articles un peu «flyés» sur l'école alternative autonome Waldorf: Jean-Paul Hautecoeur, «Un Moi de cristal rayonnant d'arc-en-ciel» et Zabulon Dostie, «Plaidoyer (régional) pour l'art de l'éducation selon l'ordre de l'univers» dans *Possibles*, vol. 3, nº 3-4, printemps/été 1979, p. 63-83. Deux mémoires de maîtrise en psychologie de l'Université de Montréal sont signalés par Légaré (1986): Carole Deguire, «Adhésion et vécu des parents vis-à-vis des principes et des objectifs de l'école alternative Albatros», 1981; Daniel Hamel, «Analyse comparative de trois projets éducatifs novateurs au Québec: étude exploratoire pour un système d'éducation ouvert et pluraliste», 1981.

À qui l'école?

Les écoles qui révolutionnent le contenu du programme scolaire et la façon de le transmettre sont trop peu nombreuses pour représenter un champ réel d'émancipation: elles peuvent difficilement subsister dans un environnement hostile à ce genre d'expérience, les Youks d'Inverness dans les Bois-Francs ont dû s'en rendre compte (Fortin, 1985, p. 229).

Les pratiques qui nous intéressent ici sont celles que les parents réussissent à implanter au sein même du réseau des commissions scolaires catholiques et protestantes qui consentent à les financer en dépit de leurs caractéristiques particulières.

Fondée en 1976, l'école Atelier, où Judith Légaré (1986), a effectué son intervention au cours de l'année 1984-1985, comptait alors 394 enfants et venait d'être reconnue comme «champ d'expérimentation permanent» par la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM).

Comme dans les écoles du même genre, les parents sont loin d'appartenir aux classes populaires: le questionnaire rempli par chacun des parents révèle que 50 % ont un diplôme universitaire, que 83,5 % travaillent à l'extérieur et que 30 % ont un revenu individuel supérieur à 30 000 $ (Légaré, p. 22).

Les valeurs de base privilégiées par les fondateurs tournaient surtout autour de la conquête de l'autonomie chez les enfants et de l'implication des parents dans la vie concrète de l'école. Le flou du projet semble avoir facilité les relations entre parents et enseignants jusqu'au moment où la CECM exigea l'adoption d'un «référentiel pédagogique» qui, une fois adopté par tous, engendra d'énormes conflits autour d'une pédagogie désormais définie de façon beaucoup plus rigoureuse.

À l'école Atelier, trois niveaux de participation des parents étaient prévus:

— l'engagement individuel de suivre le cheminement de l'enfant à l'école pour en assurer la cohérence avec le vécu à la maison. Cette implication respectée par tous exige leur présence aux deux assemblées générales annuelles ainsi qu'aux

réunions de classe et une rencontre périodique avec le professeur;

— la participation à des comités de travail sans liaison directe avec le modèle pédagogique: transport, finances, aménagement de la cour de récréation, etc.;

— étant donné le type d'enseignement implanté, la participation des parents à certaines activités pédagogiques et surtout leur intégration directe à la gestion du modèle pédagogique.

Après l'adoption du «référentiel pédagogique», les professeurs ont eu tendance à renforcer leur autonomie et à la justifier à partir d'une «expertise» qui devait en faire selon eux «les principaux définisseurs de situation» en matière d'enseignement: les parents ont résisté à une relégation qui les réduirait à la seule gestion administrative. Comme dans la fable, ce conflit assez sérieux pour perturber le fonctionnement normal de l'école eut pour résultat de renforcer considérablement le rôle d'une tierce personne, le directeur, aux dépens des deux autres groupes: les luttes de pouvoir semblent bien s'être déroulées sans tenir compte des véritables usagers, les enfants.

L'observation participante permet souvent de détecter des «analyseurs», sortes de situations types, de décisions particulièrement significatives qui révèlent à la fois les conflits latents et les structures du pouvoir au sein d'une organisation. La «signalisation continue» constitue pour l'école Atelier un de ces «analyseurs»: il s'agit d'un programme imposé par la CECM qui permet de dépister en cours d'année les enfants présentant des problèmes particuliers en vue d'une rapide intervention conjointe des parents, des enseignants ou du personnel spécialisé. À l'école Atelier, qui ne disposait d'aucun mécanisme précis d'admission ou de probation pour évaluer l'aptitude des enfants à recevoir un enseignement alternatif, les professeurs décidèrent de transformer la «signalisation continue» en processus de probation permettant d'exclure de l'école certains «indésirables». On comprend la difficulté pour des parents se voulant «alternatifs» d'accepter que leurs enfants soient réfractaires à de telles valeurs. Les décisions autour de la «signalisation» exacerbèrent donc le conflit entre parents et enseignants: le point de vue des professeurs ayant été finalement adopté, plusieurs parents furent amenés à mettre en doute la spécificité de leur école, eu égard surtout au rôle des usagers.

On le voit par cet exemple, encore plus que dans les domaines de l'habitation et de la consommation, l'écart entre experts et usagers a affecté fondamentalement une école alternative où même des parents hautement scolarisés auraient pu plus facilement prétendre au partage du savoir.

Le pouvoir convivial

Les garderies présentent un cas particulièrement intéressant de pratiques émancipatoires. D'un côté, elles ont été l'enjeu de nombreuses luttes de pouvoir d'abord entre groupes populaires et marxistes-léninistes puis entre parents, travailleurs et État. Par ailleurs, elles constituent un laboratoire exceptionnel d'application de l'autogestion ou de la cogestion dans le domaine social. La garderie représente en effet pour la plupart des parents un investissement en argent considérable, de même qu'un lieu privilégié d'apprentissage démocratique et de construction idéologique.

Marie Léger (1986) nous fournit la meilleure analyse à ce jour des conflits qui jalonnent l'histoire mouvementée des garderies québécoises. C'est au début des années 1970 que le mouvement des garderies prend son essor à la suite d'une première intervention gouvernementale significative, le «plan Bacon» d'aide aux parents désireux de mettre leurs enfants en garderie, suivie de la création de SOS Garderies qui s'y oppose et préconise un réseau gratuit et universel contrôlé par les parents et les travailleurs. En 1973, les garderies privées à but lucratif occupent 70 % du marché servi par les 192 organismes de garde alors en opération.

L'implantation des groupes marxistes-léninistes a été plus importante dans le secteur des garderies que dans tout autre secteur de la société québécoise: en 1976, l'opposition entre militants politiques, soucieux d'intégrer à la lutte des classes le mouvement des garderies, et «non alignés», plus intéressés à en conserver l'autonomie et la spécificité, conduit à une scission: les minoritaires «non alignés» se retirent pour organiser un nouveau regroupement, le RGQ (Regroupement des garderies du Québec) qui naîtra officiellement en 1978.

C'est la création par le gouvernement Lévesque de l'Office des services de garde à l'enfance (OSGE) qui viendra modifier complètement la situation. Dominée par des militantes féministes,

cette structure para-étatique amorcera au nom de la «participation» et de la «féminisation» «l'étatisation douce» de la petite enfance (Léger, 1986, p. 125), en prenant en charge des activités jusqu'alors surtout réservées aux familles et aux groupes communautaires. À partir de ce moment, l'Office deviendra le principal interlocuteur autant du RGQ, surtout implanté à Montréal et à Québec, que du nouveau Syndicat des travailleuses et travailleurs en garderie de Montréal (STTGM), créé pour négocier directement avec l'État par une convention collective unique les conditions de travail et les salaires du personnel de l'ensemble du secteur. L'affrontement entre logique étatique, projet communautaire et idéologie syndicale se poursuit depuis, et en même temps un processus d'intégration à plus ou moins long terme des garderies au secteur para-public.

En mars 1986, les 671 garderies du Québec se répartissaient ainsi (Alsène, 1986, p. 171):

- 475 garderies sans but lucratif subventionnées (71 % du total) où les parents-usagers sont majoritaires au conseil d'administration;
- 159 garderies à but lucratif (24 %) appartenant à des propriétaires individuels;
- 30 garderies sans but lucratif non subventionnées (4 %) parce qu'elles n'ont pas accepté les directives de l'OSGE sur la participation des parents;
- 7 garderies publiques (1 %) administrées par des municipalités ou des commissions scolaires.

SOS Garderies et le Regroupement des garderies du Québec ont cessé leurs activités, le premier en 1985, le second en 1986. Il ne subsiste que divers groupes de pression, des regroupements régionaux comme celui du Montréal métropolitain avec ses 42 garderies et surtout la Table provinciale des syndicats CSN présente dans 110 garderies. La scène est donc prête pour une initiative gouvernementale d'envergure où les garderies privées devraient avoir une place importante, conformément à l'idéologie libérale dominante, et où la présence syndicale pourrait menacer les structures actuelles de cogestion.

À partir de l'étude approfondie de quatre garderies sans but lucratif subventionnées et situées à Montréal, Éric Alsène (1987) a développé une analyse originale des possibilités et des limites du pouvoir des usagers dans ce secteur. Selon lui, les garderies en cogestion imposées par la législation n'ont jamais réussi à vraiment s'implanter: elles demeurent un vœu pieux soumis à un éternel recommencement. L'observation attentive des phénomènes de pouvoir dans les garderies populaires révèle plutôt deux tendances fondamentales: «la direction de la garderie par un-e ou deux responsables salarié-e-s ou «sa prise en charge par le collectif des travailleur-e-s». Dans ces deux cas, cette cogestion des parents oscille entre la délégation volontaire de mandats ou la relégation à un rôle purement consultatif. Le leadership exercé dans les garderies serait cependant d'un type nouveau, favorisant une «participation créative, autonome, encadrée», reposant sur des valeurs d'émancipation et de conviviabilité.

Si des conflits naissent entre leaders et usagers participants, ce ne serait pas parce que les premiers abusent d'une expertise difficile à caractériser mais plutôt parce qu'ils préconisent une «créativité responsable» et suivie en vue de consolider l'organisation, alors que les usagers se contenteraient d'un engagement restreint et ponctuel recherchant surtout leur épanouissement personnel. L'inégalité de pouvoir reposerait ici sur l'inégalité engagement.

Si elles s'avéraient valables dans d'autres secteurs de la mouvance alternative, les observations d'Alsène mettraient fortement en doute cette démocratie des usagers qu'un auteur comme Jacques T. Godbout (1987) préconise face au pouvoir pour lui dominant des producteurs. L'enjeu principal opposerait plutôt l'autogestion des travailleurs au contrôle de l'État.

La recherche et l'expérience de Marie Léger l'amènent au contraire à souhaiter le renforcement d'une cogestion qui permettrait particulièrement aux femmes fortement majoritaires chez les travailleuses et les usagères des garderies, de «répondre à la normalisation scientifique et étatique par le droit à la différence et à l'autonomie», et d'«échapper à l'isolement d'un service individualisant par la solidarité d'un milieu de vie.» (Léger, 1986, p. 161). La survie du pouvoir convivial est pour elle à ce prix.

En l'absence d'un tel réseau universel de garderies financées par l'État et contrôlées par les parents et les travailleurs et travailleuses, le risque est grand de retrouver bientôt d'un côté un secteur étatique fortement syndiqué, au service des milieux défavorisés et, de l'autre, des établissements alternatifs privés réservés à le seule classe moyenne fortunée.

* * *

Au terme de cette analyse partielle des pratiques émancipatoires dans trois domaines importants du «cadre de vie», on est forcé d'admettre la pertinence de l'hypothèse courageuse proposée dès la fin des années 1970, en pleine euphorie marxiste-léniniste par le sociologue Lorne Huston (1975, 1978):

> En fait, on ne devrait pas parler de groupes populaires (comme s'il s'agissait d'organisations que les masses se seraient données) mais plutôt d'organismes que la petite bourgeoisie radicalisée (et parfois déclassée) s'est donnés pour entrer en contact avec les couches populaires (Huston, 1978, p. 148).

Pour lui la présence de cette petite bourgeoisie intellectuelle à la recherche d'une clientèle est le seul trait commun que partagent les groupes populaires. Ce jugement un peu sévère est confirmé autant par l'histoire des coopératives d'habitation et de consommation que par celle des garderies. C'est d'abord par la production de discours globaux de type marxiste-léniniste ou écologique que les jeunes intellectuels ont tenté d'exercer leur hégémonie, munis d'une idéologie politique ou scientifique qui les justifiait d'exercer un rôle transitoire de guides des couches populaires. La crise économique de 1982 ayant par la suite conduit à l'effondrement des projets collectifs trop globaux et au désenchantement et à la démobilisation des plus défavorisés, les groupes populaires ont dû se contenter d'un rôle beaucoup plus modeste dans un espace de plus en plus envahi par l'entreprise, le syndicalisme et l'État. Ce qui devait devenir graduellement un nouveau type de société, où le pouvoir des usagers viendrait contrebalancer celui de l'État, fait place à une sorte de ghetto alternatif où se retrouve une génération bien circonscrite la classe moyenne instruite et peu fortunée. Le cas des comptoirs alimentaires de l'Abitibi constitue ici une heureuse exception, les travailleurs y gardant une place importante.

Par ailleurs, à l'intérieur même du réseau alternatif, une forme nouvelle de leadership, bien décrite par Alsène, vient renforcer, au nom de l'expertise technique ponctuelle ou de la disponibilité, le pouvoir des employés permanents sur un ensemble d'usagers moins «instruits» et moins mobilisés. Le cas des garderies et de l'école alternative comme l'expérience du Rézo illustrent bien cette évolution. Les coopératives d'habitation, moins liées à un service précis et constant à offrir quotidiennement, échappent encore à cette «bureaucratisation autogestionnaire» mais des clivages s'y constituent aussi autour de l'expertise technique ou organisationnelle.

Finalement, les groupes populaires étudiés voient presque tous leurs pratiques émancipatoires potentielles contrôlées par l'influence prépondérante de l'État dans une société dont l'idéologie libérale devrait pourtant l'éloigner. L'école alternative fait partie d'un secteur public dont elle dépend pour sa survie. Les garderies, après la santé et l'éducation, devraient bientôt entrer aussi dans le secteur public, sous la poussée des nécessités démographiques, économiques et électorales. Le développement des coopératives d'habitation demeure complètement soumis aux subventions et à l'aide technique de l'État. Quant aux comptoirs alimentaires et aux coopératives d'aliments naturels, ils n'échappent au contrôle de l'État que pour subir les durs impératifs de la concurrence capitaliste.

Si l'impact des pratiques émancipatoires dans les principaux secteurs de la vie quotidienne hors-travail semble aujourd'hui déclinant et sans cesse menacé par l'étatisation et la démobilisation, il ne faut pas oublier l'énorme influence que les groupes populaires ont eue sur cette génération du «refus global» (Benoît et Chauveau, 1986) qui a pu y faire son apprentissage des problèmes sociaux et du leadership. Malheureusement, les représentants les plus en vue de cette génération, les «Yuppies» montréalais du RCM comme les créateurs culturels, semblent élargir la brèche séparant la nouvelle classe dominante des couches populaires.

C'est d'ailleurs du côté des pratiques culturelles collectives et individuelles qu'il nous reste à compléter notre recherche des «possibles» de l'émancipation.

3

Culture populaire ou prolétarienne

Délimiter dans le vaste champ des activités culturelles le domaine privilégié des pratiques émancipatoires constitue une tâche extrêmement périlleuse. Peut-on mesurer d'abord à l'aune de l'engagement social et politique le travail des créateurs? Doit-on nécessairement reconnaître comme émancipatoire toute œuvre diffusée au-delà des frontières institutionnelles érigées par l'élite intellectuelle en place? Ce qui tranche par sa nouveauté sur les pratiques culturelles traditionnelles ouvre-t-il nécessairement la voie à la solidarité et à la liberté?

La réflexion sur ces problèmes nous a conduits à poser un certain nombre de balises à notre recherche. Pour mieux isoler les pratiques autogestionnaires ou alternatives, il nous a fallu laisser de côté le vaste secteur des industries culturelles où les impératifs économiques l'emportent presque toujours sur le désir d'émancipation: il ne sera donc pas question ici de cinéma, de télévision, de journaux quotidiens ou d'industrie du disque. Par ailleurs, notre intérêt prioritaire pour le milieu populaire nous a amenés à choisir les pratiques alternatives les plus susceptibles d'atteindre un large public: maisons de la culture, radios communautaires, troupes de théâtre. Il était essentiel pour nous de choisir des groupes qui valorisaient la transparence et l'autogestion dans leur fonctionnement interne et le dialogue plutôt que l'agitation-propagande dans leurs interventions publiques.

Au moment où notre recherche à l'IQRC arrivait à l'étape du terrain, un groupe nous parut correspondre à la plupart de ces caractéristiques: le Regroupement des organismes culturels et communautaires de Rimouski (ROCCR). Les organisations membres de ce regroupement avaient presque toutes adopté des pratiques alternatives dans le domaine social ou culturel. En plus de fournir à la majorité d'entre elles un lieu physique d'implantation, le ROCCR se donnait pour fonction l'élaboration d'une politique municipale de développement culturel orientée par les préoccupations de l'ensemble de la population rimouskoise. Jean-Pierre Dupuis décida donc, en accord avec l'équipe, de réaliser là une intervention sociologique dont les résultats et les péripéties font l'objet d'une des publications de notre groupe de recherche (Dupuis, 1985). C'est donc par une réflexion sur le ROCCR, dont l'histoire mouvementée exprime bien la difficile convergence du communautaire et du culturel, que j'aborderai ce chapitre.

La radio communautaire CKLE-MF de Rimouski et la troupe de théâtre *Les Gens d'en bas*, toutes deux membres du ROCCR, y ont vécu de façon exemplaire les tensions qui y opposaient culture populaire et culture prolétarienne. Leur cheminement nous conduira naturellement à élargir notre analyse à l'ensemble des médias communautaires et au mouvement du jeune théâtre québécois.

Depuis 1976, la revue *Possibles* cherche à accompagner l'émergence d'un mouvement autogestionnaire où convergeraient pratiques alternatives et création culturelle. À partir de mon expérience de membre du comité de rédaction de cette revue, je tenterai d'illustrer la nécessité et les limites de l'organisation collective dans le secteur des périodiques culturels.

À l'aide d'une autre recherche de l'IQRC sur la pratique de l'art (Bernier et Perrault, 1985; Fournier, 1986), j'espère montrer finalement comment en définitive le domaine des pratiques culturelles demeure toujours traversé par le conflit qui oppose en chaque créateur «nécessité personnelle» et «responsabialité sociale».

LE ROCC DE RIMOUSKI

Au moment où s'amorçait au printemps 1981 l'intervention de Jean-Pierre Dupuis, le ROCCR était à son apogée. Fondé à l'automne 1978 par onze groupes désireux de résoudre leurs problèmes communs, en particulier celui de la rareté des locaux à Rimouski, le ROCCR, après avoir vainement tenté d'obtenir l'achat d'une école par la ville pour son usage, prend le contrôle du conseil d'administration du Musée de Rimouski en vue de lui acheter un grand édifice inutilisé de cinq étages, l'ancienne École de marine, qu'il commence à occuper dès l'automne 1979. Un projet Canada au travail permet presque tout de suite d'engager huit travailleurs et travailleuses. Malgré l'opposition du maire nouvellement élu, qui accuse le ROCCR de propager une «culture primaire et de bas étage», une campagne publique de financement recueille, à l'hiver 1981, 15 000 $ — 5 000 $ de plus que l'objectif fixé. L'assemblée générale du 22 mars 1981 regroupe plus de cent personnes solidaires face à l'opposition de plus en plus virulente des autorités municipales. Vingt et un organismes font alors partie du Regroupement, mais seulement treize d'entre eux occupent des locaux au Centre communautaire et culturel, ce qui détermine un clivage lourd de conflits potentiel[1]:

1. *ALINA*, coopérative d'aliments naturels
2. Association du planning des naissances du Bas du Fleuve
3. Café-Restaurant *Au Coin Rond*
4. École populaire d'arts et d'essais, école de musique
5. Garderie populaire de Rimouski
6. *La Grande Ourse*, atelier-galerie, arts graphiques
7. *La Relance*, troupe de théâtre
8. Le Centre populaire de documentation
9. Le Comité des chômeurs
10. *Les Gens d'en bas*, collectif de théâtre
11. Librairie socialiste
12. *CKLE-FM*, radio communautaire du Bas-Saint-Laurent
13. *Barnabé*, regroupement de chansonniers
14. *Armeuro*, collectif de productions audio-visuelles

1. Les treize premiers organismes sont ceux qui occupent des locaux au Centre. On trouvera des détails supplémentaires sur les activités, le membership et le financement des groupes aux pages 26 à 32 de l'ouvrage de Jean-Pierre Dupuis.

15. La Maison des Femmes
16. *La Peloche*, production de documents audio-visuels
17. *L'Arc-en-Ciel*, maison des jeunes
18. Librairie populaire
19. *Les Assoiffés de vivre*, regroupement de personnes handicapées
20. Les Habitations populaires de l'Est du Québec
21. *Transport Autonomie Plus*, service de transport pour personnes handicapées.

Conformément à la méthode préconisée par notre groupe de recherche, Jean-Pierre Dupuis devait négocier avec le ROCCR les conditions de son intervention sociologique: intégration aux activités du Regroupement et des organismes membres, indépendance intellectuelle du chercheur, rapports aux instances du ROCCR à toutes les étapes de son intervention. Des les premiers contacts, l'intervention fut acceptée par le conseil d'administration de l'organisme, qui désigna même un membre de son exécutif pour formaliser ses relations avec le chercheur. Le Centre populaire de documentation, membre du ROCCR et composé de sociologues rimouskois très près des perspectives marxistes-léninistes, a cependant refusé d'intégrer cette recherche à son programme. Quelques semaines plus tard, au moment où il arrivait définitivement sur le terrain, le chercheur apprit que, sans s'opposer formellement à sa recherche, le conseil d'administration lui retirait tout appui direct, préférant confier aux chercheurs du Centre populaire de documentation l'évaluation des activités du ROCCR.

Fallait-il abandonner une recherche qui, à partir de ce moment, risquait de se faire *sur* le Regroupement et non *avec* lui? Après une période de doute, Dupuis décida de continuer, l'exploration des difficultés de l'intervention auprès de groupes populaires lui semblant aussi un phénomène important à étudier. Les difficultés d'implantation au niveau des structures propres au Regroupement furent d'ailleurs compensées par l'entrée du chercheur dans deux des groupes membres: la Coopérative d'alimentation naturelle Alina et la Radio Communautaire CKLE-FM.

Assez curieusement, les trois principales interventions prévues dans notre projet de recherche sur «les pratiques émancipatoires en milieu populaire» ont suivi des itinéraires fort différents. À Guyenne, succombant au piège du «going native», le chercheur

a été happé par son terrain au point de n'en pouvoir tirer le rapport sociologique prévu. Au Rézo, l'insertion en douceur dans un milieu déjà familier a facilité une analyse où l'orientation critique est parfois un peu atténuée. Au ROCR, les difficultés d'intégration d'un observateur venu de l'extérieur l'ont orienté autant vers l'intervention elle-même que vers l'organisme à analyser.

Par ailleurs, une recherche entreprise à la même époque au Centre populaire de documentation (de Rimouski) s'est transformée en un mémoire de maîtrise en sociologie à l'UQAM, publié dans les Cahiers du GRIDEQ (Blanchard, 1986). Rédigée par une militante de la tendance «politique» du ROCCR, cette étude, dont les données empiriques datent surtout de 1983-1984, est plutôt statique et moins critique que celle de Dupuis. Mais elle fournie des informations sur le financement de la nébuleuse ROCCR et une analyse détaillée de l'idéologie et du fonctionnement de six de ses groupes-membres: l'École populaire d'arts et d'essais, les Habitations populaires de l'Est, la Garderie populaire de Rimouski, Le Collectif de Rimouski pour la santé des femmes, Les Assoiffés de vivre et la Radio communautaire. L'auteure ne nous cache pas son préjugé favorable aux quatre premiers organismes, appartenant comme elle à la tendance «politique», et sa réticence face à une radio communautaire ayant, selon elle, renié ses objectifs de départ.

Dès l'automne 1981, Dupuis allait justement assistera au déclenchement de la crise interne qui devait emporter le ROCCR quelques années plus tard. La discussion s'amorce alors autour des activités du conseil d'administration et des priorités du Regroupement.

Fondé pour réunir les organismes «culturels» et «communautaires» et leur offrir un certain nombre de services, le Regroupement provoqué par l'attitude agressive des élus municipaux, devint le fer de lance du mouvement populaire rimouskois, non seulement dans le domaine culturel mais sur tous les terrains où on faisait appel à lui: soutien aux grèves, opposition à l'implantation d'usines polluantes, politique de transport urbain. Il ne prit jamais le temps de s'attaquer sérieusement à la définition d'une politique culturelle populaire au niveau local, et n'accéda pas à la conviction préalable à un engagement direct sur la scène électorale municipale, cultivant ainsi une ambiguïté nuisible à son développement.

On reprochait justement au ROCCR à l'automne 1981 de consacrer la plus grande partie de ses efforts à deux causes fort éloignées des préoccupations quotidiennes de ses membres, qu'il refusait d'ailleurs souvent d'endosser: la lutte pour le maintien du transport en commun à Rimouski et la création d'un regroupement québécois des maisons communautaires et culturelles qui commençaient à s'établir dans d'autres petites villes comme Hull, Alma et Saint-Jean.

Cette première escarmouche entre militants «politiques» et partisans d'un certain repli «communautaire» devait se compliquer bientôt d'un clivage entre «résidents» et «groupes extérieurs». En effet, loin de s'atténuer, l'opposition de la ville au ROCCR ne fit que s'accentuer au cours de 1982. Le litige tournait surtout autour d'un compte de taxes municipales de 60 000 $ que le ROCCR refusait absolument de payer à moins que le maire ne lui accorde une subvention équivalente, reconnaissant ainsi publiquement l'importance de la culture populaire à Rimouski.

Pour améliorer la situation financière du Regroupement, ses membres décident en juin 1982 de prendre le contrôle total du conseil d'administration du Musée qu'ils forcent ensuite à vendre au ROCCR, pour un dollar symbolique, le Centre communautaire qu'il occupe déjà. Cette opération provoque un tollé chez les élites locales qui déclenchent une campagne d'opinion mettant en doute la crédibilité du Regroupement.

Le renversement de la décision du Musée et la réélection du maire à l'automne s'accompagnent d'un avis légal publié dans les journaux locaux annonçant la vente du Centre communautaire et culturel pour taxes impayées. Dans une volte-face inattendue, renonçant à une politique soutenue depuis les débuts, 18 membres du conseil d'administration du Regroupement acceptent en décembre l'ultimatum de la ville, alors que 17 autres, partisans d'une lutte politique à outrance, décident finalement de s'abstenir. La plupart des résignés au paiement des taxes avaient besoin du Centre pour poursuivre des activités dont ils tiraient leur gagne-pain; quant à la plupart des partisans de la ligne dure, ils ne dépendaient du Centre ni pour la survie de leur organisme ni pour leur emploi (Dupuis, p. 178-182).

À partir de cette décision fortement contestée et émotivement éprouvante pour ceux qui l'avaient prise, le climat social se dété-

riora au Centre en même temps que la participation déclinait dans un Regroupement où les problèmes financiers devenaient de plus en plus obsédants. Le GRIDEQ de l'Université du Québec à Rimouski quitta en 1983 les locaux qu'il occupait au Centre, le privant de près de la moitié de ses revenus de location. Les groupes «politiques» mis en minorité en décembre 1983 refusèrent à partir de ce moment tout élargissement du Regroupement, toute transformation des activités du Centre et même leur participation à une campagne de financement qui, en 1985, aurait peut-être permis de combler partiellement une dette accumulée de 170 000 $. Selon Dupuis (p. 251), tout en s'en défendant bien, ces groupes ont choisi la tactique marxiste-léniniste appliquée dans bien d'autres groupes populaires québécois: couler un organisme plutôt que d'en perdre le contrôle.

En avril 1986, le ROCCR déclarait faillite, son principal créancier, la Caisse populaire des travailleurs et travailleuses de Québec, ayant mis le Centre en vente. Selon Marie Blanchard (p. 327-328), tous les organismes étudiés dans sa monographie, sauf les Assoiffés de vivre, poursuivaient encore leurs activités, sans modification importante de leur orientation initiale. Les liens entre les groupes semblaient cependant pratiquement inexistants et la dimension politique réduite à des interventions ponctuelles. En 1985, la ville de Rimouski ouvrait même son propre centre communautaire et culturel, dans l'école que le ROCCR lui avait suggéré d'acheter à cette fin dès 1978.

Pour bien comprendre l'expérience du ROCCR, il faut constater qu'il n'arriva jamais à élaborer le programme local de culture populaire qui aurait réussi à unir les groupes culturels et communautaires qu'il représentait. Il fut plutôt d'abord un «organisme politique de luttes» dont les instances dirigeantes furent presque toujours dominées par des militants culturels qui y trouvaient, en l'absence de publics appropriés, «l'instrument privilégié... pour affirmer et afficher leur parti pris populaire» (Dupuis, p. 172). En agissant ainsi, le Regroupement faisait fuir de nombreuses associations moins engagées, confirmait son opposition aux élites locales et suscitaient même la critique de plusieurs de ses membres plus intéressés à gérer un organisme communautaire de services.

Le Centre lui-même, en l'absence de subventions de fonctionnement, semble avoir été dès le début un éléphant blanc impossible à financer à long terme par les seuls organismes membres

eux-mêmes désargentés. Pour plusieurs observateurs, au lieu de faciliter les contacts avec l'ensemble de la population, le Centre constituait plutôt une sorte de ghetto alternatif pour initiés. L'immense poster de Karl Marx affiché à l'extérieur et l'impossibilité pour un nouveau venu de s'orienter seul à l'intérieur de l'édifice rebutaient au départ le passant intéressé:

> Le Regroupement attire ainsi peu de gens en dehors d'une catégorie de jeunes, de 20 à 35 ans, instruits, militants ou, à tout le moins, sensibles à l'expérimentation communautaire et culturelle, professeurs, travailleurs culturels et intellectuels à la pige ou chômeurs (Dupuis, p. 226).

Dans une ville de services comme Rimouski, qui accueille 7 000 étudiants durant l'année scolaire, ce groupe particulier de gens occupe cependant une place plus importante qu'ailleurs. Moins critique que Dupuis, Marie Blanchard croit plutôt que le ROCCR, par ses luttes et ses activités, contribua a briser l'isolement des groupes populaires et à les sortir de la marginalité. Pour elle, malgré ses limitations, il fut d'abord «un foyer d'activités alternatives, créatrices, contestatrices [sic] dans divers secteurs, par le biais duquel seront diffusées, dans le milieu, de nouvelles préoccupations, de nouvelles sensibilités...» (Blanchard, p. 304).

Nous nous retrouvons encore une fois face à une pratique émancipatoire que les difficultés financières, les querelles internes et les excès d'une intervention politique désincarnée ont empêché de se maintenir et de se développer. Les compétences et les comportements nouveaux acquis par les militants les accompagnent sûrement sur d'autres terrains mais la recherche d'un prolétariat inexistant a sans doute compromis pour longtemps la naissance d'une véritable culture populaire à Rimouski.

LES RADIOS COMMUNAUTAIRES

Parmi les organismes membres du ROCCR, la radio communautaire CKLE-FM est celui qui a, depuis ses débuts, rejoint le plus de monde. Le nombre d'auditeurs par semaine y passera de 5 900, à l'hiver 1981, à 18 000 en 1982, puis à 20 400 en 1985, sur un bassin potentiel de 80 000 personnes.

La radio communautaire, contrairement aux autres groupes qui s'orientèrent rapidement face à l'opposition politique/services au sein du Regroupement, vécut de l'intérieur les contradictions des promoteurs d'une culture populaire rimouskoise.

Dès ses débuts en 1980, CKLE-FM avait comme principal objectif «d'offrir aux individus et aux groupes de la région l'accessibilité au medium qu'est la radio», «dans le but de rendre plus juste la situation des défavorisés au niveau social, culturel, économique, politique et géographique» (Dupuis, 1985, p. 206). Un sondage vient révéler à l'hiver 1981 que la radio ne rejoint pas la population qu'elle vise: 70 % des auditeurs sont étudiants, enseignants, techniciens ou professionnels; 60 % ont complété leurs études secondaires, collégiales ou universitaires. Deux animateurs communautaires sont alors chargés d'aller susciter, surtout à l'extérieur de Rimouski, des projets d'émissions réalisées par les groupes négligés par les médias traditionnels (travailleurs à faible revenu, chômeurs, assistés sociaux, handicapés, syndiqués, femmes, jeunes, femmes âgées, minorités de tout type).

Dès janvier 1981, les membres avaient déjà décidé, par une faible majorité, d'ouvrir les ondes à la publicité commerciale. À la fin de cette même année, la réduction des subventions gouvernementales entraînant la réduction de quatorze à sept du nombre des travailleurs permanents, on en profite pour substituer le marketing et la promotion à l'animation communautaire et pour embaucher pour l'importante émission du matin, de 6 h à 9 h, l'animateur le plus connu, le plus «populaire» et le plus folklorique de la région. Les autres membres du ROCCR, qui adhéraient aussi à la radio, semblent avoir été trop occupés ailleurs pour tenter de s'opposer efficacement à cette évolution. À partir de cette époque, la radio devient la bête noire du ROCCR: les contacts entre les deux organismes s'amenuisent, même si la radio continue à occuper des locaux au Centre communautaire.

Quant aux deux grands blocs de la programmation, les émissions communautaires et musicales, ils ont aussi été influencés par une orientation plus commerciale. N'étant plus branchées ni sur les groupes du milieu rural ni sur les principaux membres du ROCCR, les émissions communautaires ont perdu de leur pertinence et de leur saveur. Quant aux émissions musicales, c'est le rock anglophone qui y prédominait. Selon Jean-Pierre Dupuis, les

jeunes issus de la contre-culture, tout en prétendant répondre aux besoins de leur communauté, ont aussi créé les radios communautaires «pour se faire plaisir, pour jouer leur musique» (Dupuis, 1982, p. 152). Cette musique commerciale de la jeunesse urbaine correspond-elle vraiment aux goûts des chômeurs et des travailleurs, sans parler des femmes plus âgées? Pourquoi les nombreux groupes culturels du ROCCR n'ont-ils pas tenté à la radio des expériences en rupture avec la culture dominante?

Ni prolétaire ni d'avant-garde, CKLE-FM a quand même réussi à élargir considérablement son auditoire, comme le confirment les données citées ci-dessus.

La radio communautaire rimouskoise constitue-t-elle une exception à l'intérieur du réseau des médias communautaires québécois? Nous ne possédons malheureusement aucune étude exhaustive mise à jour sur la question[2]. Une recherche effectuée par une équipe d'étudiants en sociologie de l'Université de Montréal en 1982 nous fournit cependant quelques pistes[3].

À Châteauguay, la population locale est uniquement desservie par les médias privés et étatiques montréalais. La radio communautaire CHAI-FM y dispose donc d'un monopole sur l'information locale qui lui permet d'atteindre sans exclusive l'ensemble de la population: s'appuyant sur l'identité communautaire dans une ville-dortoir à haut niveau de vie, elle choisit la neutralité de l'information qui lui assure une forte cote d'écoute.

---

2. Un article de Lucie Parent, «Les radios communautaires au Québec: les difficultés», publié dans le vol. 5, n° 3-4 de *Possibles* en 1981 (p. 137-146) nous donne une vue synthétique de la situation à cette époque. Le numéro d'automne 1981 (6-46) de la *Revue internationale d'action communautaire* intitulé «Médias communautaires ou médias libres» nous présente un point de vue critique sur les expériences de la France, de la Belgique, de la Suisse et du Québec.

3. Il s'agit d'un travail dactylographié d'une centaine de pages intitulé «D'une radio vers l'autre...» et rédigé par Chantal Doré, Patrice Leblanc, Marc L'Écuyer et Pierre Rancourt. Leur étude empirique a porté sur CIBL-FM et CINQ-FM de Montréal et sur CHAI-FM de Châteauguay.

Beaucoup plus spécialisées, dans un milieu très concurrentiel, les radios communautaires montréalaises se rattachent davantage à des pratiques émancipatoires de type progressiste ou alternatif.

CINQ-FM, ou Radio Centreville, est composée de sept équipes ethniques dont la principale, la francophone, occupe plus de 50 % du temps d'antenne. Par ses six sections allophones, elle correspond à une radio progressiste, orientée vers le changement, proche des communautés desservies et spécialisée: dans une information prenant le contre-pied de celle que transmettent les médias traditionnels. La section francophone de CINQ-FM semble plutôt appartenir au modèle alternatif, les informations et les programmes culturels y reflétant les intérêts d'un certain nombre de groupes marginaux (gens du troisième âge, gais et lesbiennes, adeptes de la nouvelle culture).

CIBL-FM, dans l'Est de Montréal, demeure beaucoup plus difficile à cerner. Jean-Pierre Dupuis (1982) y décelait déjà dans la programmation musicale la même tendance à la prépondérance du rock, encore plus insolite selon lui dans ce quartier ouvrier que dans la ville universitaire de Rimouski. Les sociologues montréalais y observent une tension entre la préoccupation «communautaire» progressiste centrée sur le milieu et une programmation alternative correspondant aux tendances des principaux artisans de cette radio.

Tout compte fait, les radios communautaires ne semblent pas avoir effectué une percée significative du côté des pratiques émancipatoires. Elles ont dû, pour survivre, accepter un certain nombre des caractéristiques de leurs concurrentes privées, confrontées qu'elles sont aux impératifs des instances gouvernementales subventionnaires. Si des jeunes «alternatifs» ont pu s'y tailler une belle place, leur jonction avec les groupes populaires est loin d'être acquise. Le retrait du permis du CRTC aux radios communautaires de Rimouski et de Rivière-du-Loup et le refus opposé à l'expansion de CIBL-FM rendent encore plus précaire en 1987 l'existence de ce réseau, pourtant essentiel à la liberté d'expression face à la concentration accrue des médias traditionnels.

DU CÔTÉ DU JEUNE THÉÂTRE

Alors que les radios communautaires sont d'implantation récente et peu innovatrices du point de vue culturel, le jeune théâtre québécois s'est joint, dès le début des années 1970, au mouvement d'émancipation de notre société en innovant tant du côté de l'autogestion des troupes que de la création collective et de l'orientation politique de son répertoire[4].

C'est la fondation du Grand Cirque Ordinaire en 1969, à la suite de la contestation étudiante de l'année précédente, qui amorça un vaste mouvement de création collective inspiré de réalités quotidiennes du Québec. Ce renouveau suscite une profonde transformation de l'Association canadienne du théâtre amateur (ACTA) qui devient en 1972 l'Association québécoise du jeune théâtre (AQJT) où s'exprimeront la vitalité et les contradictions d'un véritable mouvement culturel en formation. De 1965 à 1974, on a pu identifier 164 troupes qui ont réalisé 415 créations collectives (Fortier, 1982, p. 57).

En 1975, plusieurs troupes inspirées par les mouvements marxistes-léninistes, dont *Les Gens d'en Bas* de Rimouski, rédigent un «manifeste pour un théâtre au service du peuple»[5] et quittent l'AQJT dont ils dénoncent le caractère petit-bourgeois. Un entretien avec le «Théâtre... Euh» de Québec, publié à cette époque, exprime bien l'état d'esprit des rédacteurs de ce manifeste[6].

> Au départ, puisque nous voulions rejoindre les gens des quartiers populaires, il fallait parler de ce qu'ils vivaient. Il fallait aller où les gens se trouvaient... Voilà pourquoi nous avons choisi de jouer dans les rues, mais pas n'importe lesquelles, celles des quartiers populaires... Toutes ces constatations nous ont amené à modifier nos méthodes initiales, à faire une plus grande place à l'analyse des situations et, par nos spectacles, à avancer certaines propositions. Notre théâtre n'était plus seulement le simple reflet de ce

4. Pour l'historique du jeune théâtre jusqu'en 1982, j'ai beaucoup emprunté au mémoire de maîtrise de Claire Fortier (1982).

5. On retrouvera le texte de ce manifeste dans le n° 7 de la revue *Jeu*, hiver 1978, p. 79-88.

6. Cet entretien a été publié par la revue marxiste *Stratégie*, vol. 11, printemps-été 1975, p. 46-57.

milieu, mais débouchait sur un début d'illustration de la lutte des classes» (*Stratégie*, vol. 11, p. 49).

Notre action a toujours été intimement liée à l'action menée par des groupes, parce que nous nous sommes aperçus que l'on ne pouvait rassembler des gens exclusivement sur une base théâtrale.

Il faut donc s'intégrer à leurs activités politiques et sociales et les réfléter (*Ibid.*, p. 50).

Il faut mettre en relief la contradiction principale entre la bourgeoisie et le prolétariat. Montrer les contradictions au sein de la classe ouvrière, c'est travailler contre nos objectifs. S'il advient que nous illustrons des divergences au sein de la classe ouvrière, nous indiquons clairement qu'elles sont provoquées par la bourgeoisie. Du côté ouvrier, ce qu'il faut mettre de l'avant, c'est la solidarité. Par contre, à l'intérieur de la classe bourgeoise, là il faut montrer les contradictions: le pouvoir politique, la bourgeoisie nationale, les représentants de l'impérialisme américain (*Ibid.*, p. 54).

Ces prises de position, dont le langage semble aujourd'hui dépassé, correspondent à l'orientation prédominante au sein d'un grand nombre de troupes de théâtre à cette époque: la création d'une culture «prolétarienne» était bien à l'ordre du jour.

L'AQJT eut beaucoup de difficultés à se remettre du schisme provoqué par ses éléments marxistes-léninistes. Elle y réussit pourtant, grâce en particulier à l'action de groupes comme *Le Parminou* de Victoriaville qui prit le leadership des «théâtres populaires d'intervention» occupant dès lors le devant de la scène. *Le Parminou* conservant encore aujourd'hui son orientation initiale, il sera intéressant de le prendre comme exemple du développement des pratiques émancipatoires en milieu théâtral[7].

7. Je m'inspirerai ici des sources suivantes: «Sept ans de théâtre autogéré: *Le Parminou*», entrevue faite par Lise Gauvin en mai 1981, *Possibles*, vol. 5, n° 3-4, 1981, p. 147-160; «Dix ans de création collective: c'est singulier!» entretien avec Adrien Gruslin, *Jeu*, n° 28, 1983, p. 111-129; «Au cœur des débats sociaux» réponse au questionnaire de la revue *Jeu*, n° 36, 1985, p. 40-43; «Le théâtre d'intervention, une alternative culturelle», par le théâtre *Parminou*, Bélanger *et al.*, 1987, p. 181-188.

Créé en 1973, *Le Parminou* se nomme en réalité la «Coopérative des travailleurs et des travailleuses de théâtre des Bois-Francs». De cette date à 1983, il avait produit environ quarante spectacles et interventions, rejoignant au-delà de 300 000 spectateurs au cours de 1 400 représentations dans 250 localités (*Jeu*, n° 28). Les huit fondateurs du début étaient devenus dix-huit travailleurs permanents.

C'est dans une action quotidienne orientée dès le départ vers la création collective que la troupe a élaboré à la fois un nouveau mode d'intervention théâtrale et des formes collectives de gestion. Cette création collective se base sur diverses formules d'improvisation qui remettent en question la hiérarchie traditionnelle représentée au théâtre par l'auteur et le metteur en scène. L'auteur est ici collectif, le metteur en scène est absent ou remplacé par un simple «observateur», le contenu de la pièce évolue au gré des réactions du pulic consulté après chaque représentation.

L'option pour la création collective s'accompagnait d'un souci de rejoindre les gens ordinaires en présentant des spectacles dans des villages ou des endroits habituellement privés de théâtre. Au fil des années, la troupe a pu découvrir diverses façons de constituer ce théâtre populaire d'intervention, différent à la fois du théâtre réaliste «à pancartes» visant la «rééducation des masses» et de «la pratique esthétique du théâtre traditionnel».

Délaissant les spectacles-maison, *Le Parminou* s'est surtout spécialisé dans le «théâtre-commande»: il s'agit de produire un spectacle à la demande d'un milieu qui choisit de «se servir du medium théâtral pour articuler une thématique déjà inscrite dans sa propre opération». Cette formule, où le groupe conserve toute son autonomie dans le choix de ses partenaires et de ses méthodes de création, lui apparaît un facteur important de ressourcement:

> Donc loin de freiner notre recherche théâtrale et de censurer notre pensée politique, le théâtre-commande nous permet d'innover sur le plan formel, de prendre conscience de problématiques passées ou présentes que nous n'aurions peut-être jamais soupçonnées, et d'appartenir à ce grand mouvement populaire de solidarité. C'est un théâtre de la complicité» (Bélanger *et al.*, p. 184).

Au cours des années, *Le Parminou* a réalisé des spectacles de ce type pour les différentes centrales syndicales, l'Union des producteurs agricoles (UPA), l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS), le ministère des Affaires culturelles et un grand nombre de groupes populaires et d'institutions gouvernementales. Plus récemment, deux spectacles-commandites, où les thèmes et les objectifs sont choisis par la troupe en fonction des préoccupations d'un ensemble d'organismes du milieu, ont été réalisés sur les nouvelles technologies et les problèmes de la paix et du désarmement. Des interventions théâtrales sont aussi effectuées à l'occasion de colloques ou de stages de formation pour servir de «catalyseur» ou de «cristalliseur» aux activités et aux interventions des participants.

Dans sa pratique théâtrale, la troupe utilise des techniques de distanciation, à mi-chemin entre l'esthétisme purement formel et le réalisme socialiste, pour faire passer son projet d'éducation populaire et de «responsabilisation» politique. Pour elle, le théâtre d'intervention

> utilise la distanciation, ou mieux encore, l'étrangérisation, pour nous rendre étrangère la réalité aliénante qu'autrement on accepte. Ainsi le théâtre distancié, au lieu de reproduire la réalité telle quelle sur scène, la renforce par des formes extrêmes (grotesque, caricature, fantastique, mélodrame), afin de rendre visibles les mécanismes qui la sous-tendent. Les systèmes complexes, tels l'éducation, l'informatisation, etc. peuvent ainsi se transformer en des réalités simples et, si la volonté existe, modifiables par chacun-ne (Bélanger *et al.*, p. 186).

C'est en développant leurs formules de création collective que les premiers membres de la troupe ont été amenés à inventer aussi des structures de gestion interne conformes à leur pratique et à leur idéologie égalitaire. Un grande attention a toujours été accordée à ces structures qui sont en perpétuelle évolution. Elles reposent en gros sur la division de la troupe en plusieurs équipes spécialisées: deux équipes qui créent les spectacles et les jouent, une équipe qui voit à la promotion, aux commandes et à la publicité et une dernière qui s'occupe du «roulement»: secrétariat, comptabilité, demandes de subventions, planification, entretien des véhicules et du matériel. On se refuse à la rotation systématique des tâches, chaque personne devant avoir une fonction de base dans son secteur, mais pour favoriser le décloisonnement, on voit

à ce que la plupart des gens aient un travail principal et un travail complémentaire[8]. Avant de devenir membre permanent de la coopérative, ce qui donne le droit de vote aux assemblées générales qui se réunissent au moins chaque mois, on doit être membre auxiliaire pendant 16 mois et obtenir l'accord de l'ensemble du groupe: on encourage ainsi une certaine stabilité tout en favorisant les roulements nécessaires.

À l'avant-garde des pratiques émancipatoires dans ses activités purement théâtrales, *Le Parminou* s'est aussi constamment soucié de la transférabilité de son action. Il a contribué à maintenir en vie l'AQJT au moment de la crise provoquée par les maxistes-léninistes; il a participé dans sa région au Conseil régional de la culture; il a été membre des Éditions coopératives Albert Saint-Martin et du Centre de formation populaire; il est devenu responsable, à l'automne 1980, avec l'Entrepôt coopératif La Balance et les revues *Synthèse* et *Possibles* d'un «groupe de travail sur l'autogestion» destiné à jeter les bases d'un éventuel mouvement autogestionnaire québécois.

Qu'advient-il aujourd'hui du théâtre populaire d'intervention qui, dans le domaine de la culture, représente une sorte de type idéal de pratique émancipatoire collective? Dans son numéro 36, consacré à un bilan de l'«ex-jeune théâtre», la revue *Jeu* prétend que le théâtre politique est une espèce en voie de disparition. En 1985, alors que l'AQJT avait complètement renoncé au profit du corporatisme à son rôle d'animateur du théâtre populaire, il n'y avait plus au Québec que six troupes professionnelles d'orientation sociopolitique: le *Théâtre du Sang Neuf* dans l'Estrie; le *Théâtre de Coppe* en Abitibi; le *Théâtre Sans Détour* à Québec; *Le Parminou* à Victoriaville; *Les Gens d'en Bas* à Rimouski; le *Théâtre de Quartier* à Montréal. Devenues marginales dans un milieu théâtral en crise de public et de subventions, où dominent l'expérimentation pour initiés et l'esthétisme visuel sans contenu, ces troupes oscillent entre l'intervention collective commanditée, les techniques du Théâtre de l'Opprimé d'Augusto Boal et les textes contestataires de l'auteur italien Dario Fo, spécialité des «Gens d'en Bas».

8. On trouvera à la page 160 du n° 3-4, vol. 5 de *Possibles* un organigramme de la structure autogestionnaire du *Parminou*.

Pourtant, selon le critique Adrien Gruslin (*Jeu*, n° 36, p. 39):

> Plus que jamais, la société a besoin d'être questionnée. Plus que jamais, le théâtre doit remplir cette fonction, en plus des autres dont il s'occupe déjà.
>
> Plus que jamais, un théâtre politique caractérisé par une esthétique originale, et non par un didactisme froid, doit chercher à rejoindre le grand public.

REVUES POLITIQUES OU CULTURELLES?

Il est difficile de se retrouver dans l'univers des revues alternatives québécoises, qui, plus que d'autres pratiques émancipatoires, semblent intimement liées à l'esprit du temps. Rares sont les revues qui atteignent leur cinquième anniversaire et plus rares, celles comme *Liberté*, *Jeu* ou *Possibles* qui peuvent survivre dix ou vingt ans sans modification profonde ou crise importante.

Les années 1950 furent dominées par *Cité libre*, les années 1960 par *Parti pris*[9]. À partir de 1970, les contestataires purent choisir entre la nouvelle culture américaine importée par *Mainmise* et un marxisme à saveur locale diffusé par *Chroniques* et *Stratégies*. La fin de cette décennie permit la création de publications plus ouvertes, plus variées dans leurs intérêts, moins montréalaises et plus soucieuses de leur présentation[10]. Le *Temps fou* développe sa formule magazine de 1978 à 1983; d'abord insérée dans chaque numéro du *Temps fou*, la *Vie en Rose* devint rapidement autonome pour proposer un féminisme à multiples facettes de 1980 à sa disparition en 1987. Ces magazines populaires et bien

9. Sur *Cité libre* et *Parti pris*, on consultera Lise Gauvin, «Parti pris littéraire», Les Presses de l'Université de Montréal, 1975 et l'excellent ouvrage d'André J.-Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement: La Relève, La JEC, Cité libre, Parti pris*, Montréal, Hututise HMH, 1977.

10. Sur les revues de cette époque, on se référera à trois articles du vol. 5, n° 3-4, 1981 de *Possibles* portant sur «Les nouvelles stratégies culturelles»; Andrée Fortin, «L'autogestion en revue(s)», p. 161-174; Benoît Melançon, «*Mainmise*: la recherche d'une alternative», p. 187-197; Lise Gauvin, «*Parti pris* et après: de la revue à la prose narrative, p. 199-217.

rédigés périrent tous deux du même mal, une opération «quitte ou double» les transformant de revues trimestrielles autogérées à base de bénévolat en magazines mensuels professionnels devant rémunérer une dizaine de permanents: le marché québécois ne semble pas encore pouvoir assurer la survie d'entreprises de ce type à moins qu'elles se conforment totalement aux impératifs du système.

Il n'est pas question de tenter ici une analyse rétrospective des revues québécoises qui ont élargi la sphère du politique et de la culture ces dernières années. Je voudrais plutôt, à partir de l'une d'entre elles, *Possibles*, qui paraît tous les trois mois depuis l'automne 1976, montrer de l'intérieur les problèmes d'une revue autogérée où la création culturelle rejoint le souci de l'émancipation politique[11].

Imaginée dès 1974 par un groupe de poètes et de sociologues en résidence temporaire ou permanente à North Hatley (Roland Giguère, Gérald Godin, Gilles Hénault, Gaston Miron, Gabriel Gagnon, Marcel Rioux), la revue *Possibles* ne fut lancée officiellement que deux ans plus tard, au moment même où le Parti québécois allait prendre le pouvoir. Prenant un peu la suite de *parti pris*, où plusieurs d'entre eux s'étaient retrouvés, ses fondateurs ont voulu à la fois participer au processus de libération nationale, donner voix à un socialisme pluraliste et autogestionnaire et favoriser la création culturelle[12]. Contrairement à d'autres revues du même type, *Possibles* réunissait dans son premier comité de rédaction, où les principales décisions devaient être unanimes, trois générations de collaborateurs dont l'âge s'échelonnait de 23 à 57 ans, ce qui devait susciter plus tard certaines incompréhensions.

Malgré un financement toujours précaire et une administration essentiellement fondée sur le bénévolat, il fut rapidement possible à la revue d'atteindre un public dépassant 1 000 personnes, dispersé dans les diverses organisations alternatives et communautaires qui découvraient en même temps la pratique et l'idéologie

11. Voir André Thibault, *Possibles* dans Bélanger *et al.*, *op. cit.*, 1987, p. 208-210; Gabriel Gagnon, «Faire une revue», *Possibles*, vol. 10, n° 2, hiver 1986, p. 59-69.

12. Marcel Rioux, «Les possibles dans une période de transition», Éditorial de *Possibles*, vol. 1, n° 1, automne 1976, p. 3-8

autogestionnaires. La revue voulut alors donner voix dans ses pages à ce nouveau mouvement et en faciliter l'émergence par de nombreuses activités d'animation. Un colloque sur «l'«autogestion», organisé pour faire connaissance avec ses lecteurs et évaluer son action, attira à l'automne 1980 près de 500 personnes qui lui donnèrent mission de fonder avec d'autres groupes alternatifs un «Groupe de travail sur l'autogestion», susceptible d'élargir les bases de diffusion des idées proposées par *Possibles* et ses collaborateurs.

Autant les revues politiques ont besoin pour réussir d'être portées par des mouvements sociaux qui les inspirent et les critiquent, autant elles courent à leur perte lorsqu'elles s'impliquent trop directement dans le fonctionnement de tels mouvements. *Cité libre* ne survécut pas à la Révolution tranquille, *parti pris* est mort de l'échec du Mouvement de libération populaire (MLP) et du Parti socialiste du Québec (PSQ).

Les plus jeunes membres de *Possibles*, engagés à fond dans le Groupe de travail sur l'autogestion et profondément secoués par la crise de 1982 et ses répercussions sur le mouvement national et le syndicalisme, voulurent alors donner à la revue une orientation plus précise où les préoccupations régionales et écologiques, teintées d'un certain «ruralisme» à la Pierre Perrault, l'auraient emporté sur une recherche exploratoire et un peu éclectique des pratiques émancipatoires au Québec. Leur critique visait aussi certains des universitaires du comité de rédaction, peu disponibles pour les nombreuses tâches, allant du collage des timbres au transport des boîtes, qu'impose à ses membres la gestion collective d'une revue[13]. Cette querelle, normale entre personnes que séparaient à la fois l'âge et le statut professionnel, aboutit malheureusement au départ de quatre des collaborateurs les plus assidus: la période de doute et de flottement ouverte par cette crise ne fut pas sans répercussions sur le contenu et la diffusion de la revue. D'autres réalités déprimantes contribuèrent aussi à la décantation de certaines utopies: échec du référendum et déclin du PQ, crise du syndicalisme, effacement du féminisme, dispersion du mouvement autogestionnaires.

13. Le n° 1 nu vol. 8 de *Possibles*, publié en novembre 1983, contient à la fois la lettre de démission des contestataires et, en éditorial, la réponse du comité de rédaction restant.

Possibles est aujourd'hui une revue plus esthétique, les textes y sont plus courts et mieux rédigés, l'art et la littérature y occupent plus de place, des subventions du Québec et du Canada en assurent la survie matérielle. Pourtant elle se sent beaucoup moins portée par un mouvement alternatif et populaire dispersé dont elle suit difficilement les cheminements. Malgré l'intérêt que lui accordent certains commentateurs prestigieux de la presse quotidienne, la visibilité accrue de *Possibles* ne se répercute ni dans le nombre de ses abonnés ni dans le succès des activités qui entourent le lancement de presque tous ses numéros. *Possibles* n'a pu répéter, lors de son dixième anniversaire en octobre 1986, les succès de son colloque de 1980: à peine cent personnes sont venues discuter autour d'«une idée pour l'an 2 000: l'autogestion».

Manque de pertinence d'une revue comme *Possibles* dans la conjoncture actuelle? Déclin des grands projets de société? Pragmatisme des organisations communautaires ayant survécu à la débâcle des dernières années? Ces années difficiles de repli sur les intuitions d'un groupe d'une vingtaine de collaborateurs immédiats permettent difficilement de dégager de la multiplicité des intérêts et des perspectives une convergence significative entre politiques et littéraires, hommes et femmes, individualistes et autogestionnaires.

La gestion collective de *Possibles* lui a sans doute permis de survivre aux tensions et aux crises, en la soustrayant aux écueils de l'autorité ou de l'image d'une seule personne. Même si elle alourdissait le processus décisionnel, la recherche de l'unanimité au sein du comité de rédaction, grâce à un leadership souple semblable à celui qu'identifie Éric Alsène dans le domaine des garderies, finit par aplanir la plupart des conflits. Le partage utopique par tous et toutes de l'ensemble des tâches nécessaires à la production de la revue a fait place à une certaine spécialisation et à l'engagement d'une secrétaire administrative, quatre heures chaque semaine. Pour respecter des intérêts parfois divergents et encourager les initiatives individuelles, les membres du comité deviennent à tour de rôle responsables de la planification et de la réalisation des numéros. Des réunions fréquentes avec les collaborateurs réguliers aident à définir les priorités et à maintenir des contacts extérieurs, évitant ainsi à un comité de rédaction plutôt restreint de sombrer dans les conflits de personnalités ou de s'enliser dans la routine du quotidien.

Somme toute, *Possibles* prétend participer encore, par son contenu et son mode de gestion, à l'univers précaire et mouvant des pratiques émancipatoires québécoises. Comme l'exprimait fort adéquatement son porte-parole lors d'un récent colloque:

> Pour *Possibles*, la pensée militante et l'imaginaire esthétique sont deux facettes de l'espoir, également indispensables, enracinées dans une même révolte contre la pesanteur et dans un même élan[14].

Pourtant, la survie ici d'un réseau des revues non traditionnelles est loin d'être assurée. Le Québec n'a jamais pu faire vivre le quotidien ou l'hebodmadaire de gauche dont il aurait besoin. Les magazines alternatifs mensuels disparaissent les uns après les autres, le dernier en place, *Mouvements*, n'ayant non plus pu survivre à sa rupture d'avec la Centrale de l'enseignement du Québec. Les subventions de Québec et d'Ottawa, exclusivement destinées aux revues consacrant une large place aux arts et lettres, laissent dans l'incertitude celles qui, comme *Possibles* ne se conforment pas littéralement à ce portrait. Toute nouvelle revue, avant d'être subventionnée, doit faire la preuve qu'elle occupe un créneau où d'autres n'ont pas encore pris place. L'Association des éditeurs de périodiques culturels québécois (AEPCQ), malgré ses efforts pour promouvoir la diffusion et les intérêts matériels des revues, ne peut dépasser le corporatisme, la spécialisation et l'orientation élitiste de la majorité de ses membres. Les petites revues politiques indépendantes, qui comme *L'autre Actualité* ou *Contretemps* réussissent difficilement à se maintenir en vie, ne peuvent donc compter ni sur l'aide de l'État ni sur l'appui d'une association professionnelle.

Dans une société en manque d'utopies concrètes et de projets politiques bien enracinés, les revues demeurent quand même le meilleur endroit où les intellectuels pourraient poser les questions essentielles et les créateurs trouver les chemins de la création solidaire.

---

14. Intervention d'André Thibault, publiée dans Bélanger *et al.*, p. 209.

CRÉATION INDIVIDUELLE ET ÉMANCIPATOIRE

Si, dans toute société, les pratiques émancipatoires collectives sont celles qui jouissent de la plus grande visibilité, il n'en reste pas moins que les transformations profondes de l'imaginaire d'une époque ont souvent eu leur source dans le silence de la chambre d'un poète ou la lumière de l'atelier d'un peintre.

Il n'est pas question ici de tenter de jauger le caractère plus ou moins novateur ou libérateur de l'œuvre des écrivains, des peintres ou des musiciens québécois. La pratique de l'art ou de l'écriture constitue déjà une affirmation de la liberté car elle valorise un mode de pensée dépassant la stricte rationalité économique ou scientifique.

Parallèlement à notre recherche sur les milieux populaires, une autre équipe de l'IQRC avec laquelle nous avons eu l'occasion de dialoguer, explorait l'univers des peintres, graveurs et sculpteurs québécois (Bernier et Perrault, 1985; Fournier, 1986). Dans un travail inachevé, présentant et commentant dix-huit des trente-deux entrevues qu'ils ont pu effectuer auprès d'artistes québécois, deux de ces chercheurs explorent ce qu'ils nomment la «sociologie spontanée» de ces créateurs, leur façon de décrire leur cheminement dans les différentes réseaux qui forment la société. Pour un créateur, l'art n'est pas d'abord un travail mais plutôt un style de vie basé essentiellement sur une nécessité intérieure face à l'œuvre à accomplir et sur l'auto-proclamation de son statut d'artiste. À partir de cette démarche solitaire sans laquelle rien ne se produirait, une société peut plus ou moins favoriser la carrière personnelle de l'artiste ou la reconnaissance de l'art comme profession, facilitant ainsi les rencontres avec les publics potentiels. Chaque créateur devra d'ailleurs plus ou moins choisir d'être *soit* «l'artiste citoyen qui, pour assurer la vitalité de sa pratique, compte davantage sur les gains collectifs qu'apporte au statut d'artiste toute manifestation publique de l'art, que sur l'acharnement à défendre, dans l'isolement, le caractère sacré de la liberté de créer», *soit* celui qui «confère une visibilité à son œuvre, et donne un sens historique à sa démarche, en les plaçant dans l'orbite restreinte et élitiste de la «grande culture» (locale ou internationale; conventionnelle ou d'avant-garde)» (Bernier et Perrault, p. 495-496).

Au Québec, les générations d'artistes, étudiées par Marcel Fournier, se sont comportées de façon très différente quant à ces stratégies, oscillant entre la reponsabilité sociale du créateur et la soumission aux dictats des marchands de tableaux. La rédaction dès 1948 de deux manifestes collectifs, *Refus global* rédigé par Borduas et *Prisme d'yeux* inspiré par Pellan, cristallise autour de la liberté du créateur face aux valeurs dominantes la nouvelle vision du monde des jeunes artistes québécois encore bien mal implantés dans une société qui les ignore. Les années 1960 amènent une institutionnalisation et une professionnalisation de l'art grâce aux programmes gouvernementaux de bourses et de subventions, à la multiplication des postes dans les Écoles des beaux-arts, à la constitution d'un marché de l'art contemporain et à la création de groupes professionnels comme l'Association des sculpteurs du Québec (A.S.Q.) (Fournier, p. 71-75). Les années 1970 partagent les artistes entre partisans de la fusion ou de l'intégration des arts pour dépasser l'isolement du créateur, et promoteurs d'une «politisation de l'art» où, alors que le lien avec le marxisme-léninisme demeure de l'ordre du discours, le féminisme suscite certaines convergences réelles entre pratiques artistiques et engagement social (Fournier, p. 110-112).

Maintenant que l'art intéresse davantage les spéculateurs, que l'alternative s'est institutionnalisée dans des galeries parallèles autogérées et fortement subventionnées, que la spécificité cède le pas à un internationalisme éclectique, «nous vivons une époque où la 'légèreté' et la 'désinvolture' sont de mise, les engagements, suspects» (Arbour et Couture, 1986, p. 122). Ce retrait du social de la part des artistes laisse sans réplique les discours économistes où dominent les notions de priorité, de rentabilité et de productivité: l'État peut ainsi tenter de refiler à une entreprise privée réticente le rôle qu'il avait récemment choisi d'exercer dans le domaine de la culture (Couture, 1987).

Assez curieusement, ce sont à la fois les galeries qui fournissent en «art de prestige» ou «de complaisance» une clientèle aisée et les «galeries d'avant-garde» où l'État favorise une expérimentation souvent ésotérique qui vivent le mieux. Celles qui sont «très près des milieux artistiques, partagent leur conception de l'art comme mode d'expression et de communication et n'hésitent pas à faire mission d'éducation» demeurent les plus menacées.

Il faut bien admettre que, plus que le théâtre ou la littérature, le secteur des arts visuels se prête à la spéculation. Le caractère unique d'une sculpture ou d'un tableau peut en faire une source de prestige et d'enrichissement pour son possesseur individuel. Sauf exception, l'acquisition d'un recueil de poésie ou d'un essai ne correspond jamais à la même logique. Leur prix d'ailleurs en fait d'emblée un objet de possession courante alors que seule une certaine élite peut se procurer peintures ou sculptures; la gravure constitue un intermédiaire intéressant son prix et son processus de diffusion la rendant accessible à un plus large public.

Si l'art pictural nécessite pour exister un support matériel qui lui confère une visibilité contraignante, le poème peut survivre à la censure dans la mémoire de son créateur. Voilà sans doute pourquoi, dans les sociétés du silence, l'émancipation choisit plus facilement les voies du poème qu'on récite ou du *samidzat* qu'on fait circuler de main à main.

* * *

Si les créateurs culturels sont encore nombreux et dynamiques au Québec, ils auraient tort de croire que leur survie et leur liberté passent exclusivement par les impératifs du marché et d'une culture dite internationale.

Pour faire aux créateurs la place qui leur revient, une culture a besoin d'être fortement ancrée dans sa spécificité et non dispersée dans le «multiculturalisme» que voudraient nous faire gober ceux qui furent toujours les adversaires de notre émancipation.

À trop laisser à lui-même un milieu populaire difficile à atteindre, l'élite intellectuelle québécoise contribuera indirectement à son américanisation. Pourra-t-elle alors maintenir, avec l'appui de l'État, la place de la culture dans la société? Ne devra-t-elle pas à long terme choisir l'imitation, l'exil ou le silence?

En insistant sur l'aspect émancipatoire des pratiques collectives, même dans le secteur de la culture, nous avons voulu prévenir là aussi l'avènement de cette société duale, encore plus attirante pour ceux et celles qui croient pouvoir jouir seuls des libertés que leur permet encore le déclin d'un certain Empire.

4

Pratiques émancipatoires et mouvements sociaux

Au début des années 1980, on pouvait facilement identifier au Québec des mouvements sociaux bien structurés auxquels se rattachaient la plupart des pratiques émancipatoires.

> Un mouvement national bien en place continuait, malgré l'échec du référendum, à préconiser l'émancipation du peuple québécois face à la domination canadienne. Le mouvement syndical concentrait sur la classe dirigeante au pouvoir à Québec son opposition à la logique du capitalisme, au nom d'une classe ouvrière dont il postulait l'homogénéité et le radicalisme idéologique. Par ailleurs, un ensemble de groupes populaires alternatifs, féministes, écologistes ou autogestionnaires contestaient le modèle culturel de modernisation technocratique partagé par l'ensemble des dirigeants politiques et syndicaux[1].

En 1988, le paysage apparaît fort différent: des enjeux mal définis, des mouvements en crise et des pratiques éclatées rendent périlleuse toute analyse sociologique et impossible toute prospective un peu cohérente. Je tenterai quand même, avant de développer en conclusion mes propres utopies concrètes, un premier débroussaillage d'une conjoncture complexe et changeante.

---

1. J'emprunte cette formulation et plusieurs éléments de ce chapitre à mon article «La métamorphose des mouvements sociaux» à paraître dans la *Revue d'études canadiennes*, en 1988.

LE COMMUNAUTAIRE ÉCLATÉ

Partons d'abord de cette galaxie communautaire, populaire ou autogestionnaire qui continue à chercher sa voie à côté d'un syndicalisme en repli et d'un univers politique en pleine transformation.

Au cours de la dernière année, trois initiatives, venues d'horizons différents, ont cherché à prendre le pouls d'un mouvement communautaire omniprésent et insaisissable tout en l'aidant à mieux définir son orientation globale. Il s'agit du «Colloque sur le développement communautaire» tenu à Victoriaville en octobre 1986, de la «Commission populaire itinérante sur le désengagement de l'État» au début de 1987, et du «Colloque de la revue *Possibles* sur l'autogestion», tenu lui aussi en octobre 1986[2].

* * *

À Victoriaville, les 400 participants au colloque représentaient essentiellement les permanents de ce secteur communautaire autonome qui cherche sa voie à côté d'une entreprise privée à but lucratif et d'un secteur public fortement centralisé. Les invitations avaient été consciemment restreintes aux groupes suivants:

— les coopératives de consommation;

— les coopératives d'habitation;

— les coopératives de travailleurs;

— les organismes communautaires de services;

2. Mes commentaires s'inspireront des trois publications qui ont accompagné ou suivi ces initiatives. «Fais-moi signe de changement». Les actes du colloque provincial sur le développement communautaire, *Corporation de Développement Communautaire des Bois-Francs*, Victoriaville, 1987; «La force des idées. La force du nombre», *Rapport de la Commission populaire itinérante sur le désengagement de l'État*, Solidarité populaire Québec, mai 1987; «Autogestion. Autonomie. Démocratie», *Possibles*, vol. 10, n° 3-4, printemps-été 1986.

— les groupes de femmes;

— les groupes «populaires»[3].

Première constatation des groupes communautaires: initialement fondés pour contester les méfaits du capitalisme et l'emprise technocratique, ils sont aujourd'hui devenus essentiellement des dispensateurs de services dans les domaines mal servis par l'État-providence. En leur reconnaissant ce rôle, les gouvernements néo-libéraux ont de plus en plus tendance à les régir par des normes et à contrôler leurs dépenses comme leur développement. Pour certains, il s'agit là d'une reconnaissance tardive de l'apport essentiel du secteur communautaire; d'autres identifient surtout un phénomène de sous-traitance, l'État tentant de faire assurer à moindre coût les services de plus en plus nombreux demandés par la population.

Dominé par le refus du prêt-à-penser, allergique à tout projet de société dépassant le niveau local, le Colloque a prévu comme unique suite à ses activités une analyse globale du financement des organisations communautaires. D'une part, la professionnalisation des groupes de services les conduit à réclamer de l'État un financement plus généreux et plus régulier, leur permettant de se donner des conditions de travail comparables à celles du secteur public. D'autre part, leur dépendance quasi exclusive des subventions gouvernementales les amène à rechercher un financement autonome qui assurerait à la fois leur liberté et leur possibilité d'explorer de nouveaux champs d'action.

Autre thème dominant du Colloque de Victoriaville: en se professionnalisant, les groupes communautaires ont souvent adopté certaines formes traditionnelles de gestion transformant peu à peu les membres en usagers et transférant le pouvoir des conseils d'administration aux collectifs de permanents. Cette dérive corporatiste, amplement illustrée dans les chapitres précédents de ce livre, fit aussi l'objet de nombreux débats orientés surtout vers un retour à l'éducation populaire et à la formation, seules susceptibles de combler le fossé de plus en plus évident entre

3. Il s'agissait surtout de groupes à caractère revendicatif défendant les intérêts des assistés sociaux, des chômeurs, des locataires, des personnes handicapées, des retraités, etc.

une génération «ancienne» de militants communautaires conscientisés et un ensemble d'usagers plus intéressés à la consommation de ressources ponctuelles et dispersées.

À Victoriaville, l'intervention dans le domaine de l'économie et de l'emploi, concrétisée dans les nouvelles CDEC (Corporations de développement économique communautaire), dont la plus ancienne était justement l'hôte du colloque, devint un de ces «analyseurs» qui révèlent à la fois la réalité profonde des groupes et les tensions qui y sont porteuses d'avenir. Tirons du rapport de l'atelier du colloque consacré à cette question certains des principaux arguments des protagonistes.

> C'est d'abord et avant tout la conjoncture qui nous pousse à agir. Notre intervention veut répondre à une situation de chômage, de crise économique, de détérioration des programmes sociaux et de disproportion des ressources monétaires. Nous nous méfions des solutions du gouvernement et nous voulons travailler à combler le besoin de travailler pour survivre. Notre expertise peut être mise dans la balance pour amener les changements sociaux que nous désirons. Assurer un emploi, c'est assurer un pouvoir, c'est remédier à la cause d'un problème (p. 178).

> Les organisations communautaires n'ont pas l'expertise et les connaissances pour tenter une telle intervention. La création d'emploi est une fausse piste car on ne fera que boucher les trous là où l'entreprise privée n'a pas réussi. Nous ne serons toujours qu'une soupape du gouvernement. Le mouvement communautaire doit se concentrer sur les conditions de vie et de travail plutôt que de penser créer «x nombres» d'emplois: se concentrer sur les problèmes fondamentaux et ne pas disperser nos énergies (p. 179).

Finalement, les participants tentèrent de fixer des balises à une évolution jugée irréversible: les emplois créés devront tenir compte du partage des richesses, de l'écologie, de la qualité du travail, des clientèles desservies, des besoins des travailleurs; ils devront se situer dans une planification globale en développant une économie alternative «par la prise en charge collective et non seulement des travailleurs-ses concernés-es» et «par une approche démocratique, décentralisée, débureaucratisée et écologique» (p. 180).

On peut imaginer, dans la conjoncture actuelle, à quel point il sera difficile de créer des emplois correspondant à ces caractéristiques et de conserver aussi aux CDEC leur orientation initiale. Dans une communication récente, le sociologue Louis Favreau observait déjà de nombreuses ambiguités dans le fonctionnement et les objectifs de ces nouvelles organisations[4]. Largement subventionnées à la suite d'une des dernières initiatives du gouvernement péquiste, les CDEC organisées dans trois quartiers populaires défavorisés de Montréal (Hochelaga-Maisonneuve, Centre-Sud et Pointe-Saint-Charles) ont le grand avantage de revaloriser au niveau local des modèles de développement intégré où le social rejoint l'économique et à partir desquels les forces communautaires peuvent amorcer une certaine synergie. En associant à ces groupes les dirigeants de TPE (très petites entreprises comptant moins de 20 employés) du milieu, les CDEC peuvent soit les amener à tenir compte de la logique communautaire dans leurs projets de développement, soit ouvrir la porte à une consolidation de la sous-traitance néo-libérale. Les expériences en cours ne permettent pas encore de porter un jugement sur cette question.

* * *

Ce sont justement les effets de la redéfinition néo-libérale du rôle de l'État qu'a voulu explorer la Commission itinérante formée par Solidarité populaire Québec, regroupement d'organisations syndicales et populaires réunies à l'origine pour exiger le maintien et la consolidation de l'universalité des programmes sociaux.

Depuis les débuts de la Révolution tranquille le mouvement syndical a tenté de lier son action à celle des groupes populaires. Cette orientation a été particulièrement importante à la CSN; elle s'est aussi affirmée à l'occasion des divers fronts communs des syndicats du secteur public. Les conflits entre centrales syndicales, l'évolution corporatiste de la CSN comme les divergences de plus en plus évidentes entre producteurs et usagers rendent maintenant

4. Louis Favreau, «Le développement économique communautaire en milieu urbain: nouvelle stratégie d'intervention sociale auprès des collectivités», Communication au Congrès de l'ACFAS, Ottawa, mai 1987.

ce rapprochement très problématique. En choisissant comme thème «le désengagement de l'État» et comme méthode des audiences publiques dans huit villes du Québec (Rivière-du-Loup, Québec, Sherbrooke, Trois-Rivières, Montréal, Victoriaville, Hull, Rouyn), Solidarité Populaire Québec tentait de renouer le dialogue interrompu.

Alors qu'à Victoriaville la logique de l'autonomie du mouvement communautaire semblait l'emporter, c'est la logique d'opposition à l'État qui inspire la rédaction du rapport final de la Commission itinérante. Loin d'être une nécessité conjoncturelle issue de déficits budgétaires accrus, mais compensée par une meilleure rationalisation des dépenses et un appui aux initiatives individuelles, le désengagement de l'État lui apparaît comme une réorientation profonde qui a des répercussions sur l'ensemble de la société:

> Le désengagement n'est pas qu'une menace.
> Il est là, près de chacun de nous, tous les jours et s'acroissant sans cesse.
> Nous rejoignant de multiples côtés à la fois.
>
> Surtout si l'on est jeune, femme, personne âgée ou handicapée.
> Surtout si l'on habite une de ces régions sacrifiées.
> Ou si l'on essaie de survivre en grand centre-ville.
>
> Il est là, venant du fédéral, du provincial et du municipal.
> Venant de sociétés privatisées ou en voie de l'être.
> Nous rejoignant au travail, dans le domaine de la culture, de l'éducation ou des soins de santé.
> Nous heurtant dans nos groupes communautaires et dans nos médias de communication populaire.
> Nous bousculant dans notre environnement et dans notre consommation.
> Dans la protection de nos revenus et dans nos loisirs. (p. 79)

Contre toute apparence, ce désengagement de l'État est en fait un réengagement au profit de l'entreprise privée à qui on laissera le soin d'effectuer les choix de sociétés. Ce sera donc un nouvel État que la Commission itinérante finira par proposer aux groupes populaires:

> Un État du quotidien, proche de nous, que nous contrôlons, à qui nous demandons des comptes, que nous orientons et réorientons au besoin, que nous décentralisons, à qui nous demandons d'utiliser ses revenus (nos taxes) et ses pouvoirs (des politiques) pour les choix sociaux qui répondront à la dignité de toutes les personnes et à l'équité de toutes les catégories sociales (p. 97).

On reconnaît l'ombre de l'État-providence cher aux syndicalistes et aux socio-démocrates dans cette définition qui se prétend nouvelle. D'ailleurs, parmi les lignes de force d'un nouveau projet de société, le financement approprié d'organisations alternatives n'apparaît qu'en cinquième place après la création d'emplois, la réforme de la fiscalité, l'amélioration des services à la population et l'amélioration de la vie démocratique, dans le rapport de la Commission.

C'est le problème du bénévolat qui sert ici d'«analyseur» permettant de cerner les contradictions de la logique anti-étatique proposée aux groupes populaires. La critique de l'orientation vers les «services» des groupes populaires se fait ici virulente, dans la ligne d'un syndicalisme parfois teinté de corporatisme:

> Quand on leur refile, comme actuellement, cette responsabilité croissante, à l'aide de commandes et de commandites financières et quand on réduit en même temps, sous prétexte de rationalisation, les montants disponibles à cette fin, on amène ces groupes et collectifs à remplacer les institutions plutôt qu'à innover, à dépanner plutôt qu'à prévenir, à renoncer à leurs objectifs initiaux de conscientisation, de lutte et de pression, à mettre de côté le caractère alternatif de leurs services, leur initiative de prise en charge autonome (p. 96).

Dans cette perspective, le bénévole militant au sein des organismes communautaires peut apparaître comme un «voleur de job» puisqu'il contribue à remplir des fonctions essentielles délaissées par l'État et même, semble-t-il, à affaiblir le monde du travail:

> Moins d'emplois de disponibles signifie plus de personnes en disponibilité de bénévolat, ce qui accentue la pression sur l'emploi et sa rémunération-protection, augmente la précarisation des emplois disponibles, accentue la demande de bénévolat et ainsi de suite (p. 89).

Avec un tel raisonnement, on est loin du partage du travail, de la société dualiste, du *small is beautiful* et des autres thèmes alternatifs qui influencent de plus en plus le monde communautaire en quête d'un projet global de société.

* * *

Ces pistes nouvelles, un peu éloignées des soucis quotidiens en période de crise mais non moins nécessaires pour éclairer l'avenir, la revue *Possibles* a tenté de les explorer dans un colloque intitulé «Une idée pour l'an 2 000: l'autogestion», orienté surtout vers les dimensions politiques et culturelles de la mouvance alternative. Il s'agissait d'abord d'évaluer l'impact de l'idée d'autogestion au niveau des partis politiques et des grands mouvements sociaux puis de mettre en évidence l'apport important dans la transformation de notre société de l'imaginaire et de la pensée utopique propres aux intellectuels.

Parti d'un projet sans doute trop global, le colloque dut constater qu'au Québec l'idée d'autogestion correspondait encore beaucoup plus à une certaine «sensibilité autogestionnaire» diffuse dans les pratiques quotidiennes qu'à un vaste mouvement social en émergence[5].

L'importance du travail comme pratique émancipatoire fut particulièrement soulignée. La gestion participative ne devrait pas rester l'affaire du patronat et du secteur privé: elle pourrait aussi bien donner une vigueur nouvelle aux syndicats et à un secteur public et para-public qui en a bien besoin. C'est à partir d'un travail assuré à chacun qu'on pourrait réaliser le rêve de transférer aux activités alternatives bénévoles une partie du temps consacré aujourd'hui à un emploi rémunéré.

Côté politique, le local semble à plusieurs le lieu privilégié de rencontre entre autogestion et politique. Dans le village, la petite ville et le quartier, une politique dévalorisée par la technocratie reprendrait son véritable sens. Les «conseils de quartier» propo-

5. Gabriel Gagnon, «Une utopie discrète», *Possibles*, vol. 11, n° 2, hiver 1987, p. 213-215.

sés dans le programme du RCM, s'ils étaient éventuellement établis, devraient constituer un catalyseur important pour l'invention d'une nouvelle culture politique.

Les revues présentes insistèrent sur la nécessité de rétablir les ponts entre culturel et communautaire au moment où l'on oublie que le véritable internationalisme doit s'ancrer dans des spécificités culturelles fortes. Elles défendirent le point de vue de l'imaginaire et de l'utopie qui, autant que les actions au jour le jour, élargissent nos espaces de liberté.

Tout compte fait, le mouvement communautaire hésite encore entre le repli sur le quotidien, l'opposition à l'État et l'invention d'une société autogestionnaire. Il nous reste à voir brièvement en quoi d'autres mouvements sociaux, le syndicalisme, le nationalisme, le féminisme, le pacifisme et l'écologie seraient susceptibles de le rejoindre et d'influencer son évolution.

LE REPLI SYNDICAL

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le mouvement syndical québécois diffuse des pratiques émancipatoires concernant non seulement la situation matérielle des travailleurs dans l'entreprise mais aussi la démocratisation politique et l'accès à la santé et à l'éducation. Porté par la Révolution tranquille et la prospérité, il s'est fortement implanté dans le secteur public, ce qui produisit au Québec en 1985 un taux de syndicalisation de 43 %, très supérieur à celui de la France et des États-Unis mais nettement inférieur à celui des pays scandinaves. La Commission Beaudry, qui fournit ces données, constate aussi de fortes inégalités à l'intérieur de ce taux global: les 500 000 salariés du secteur public et para-public sont syndiqués à 80 %, les 600 000 travailleurs du secteur manufacturier le sont à 60 % alors qu'à peine 20 % des 1 200 000 personnes œuvrant dans le tertiaire appartiennent à un syndicat. Les stratégies syndicales doivent aussi tenir compte des 400 000 chômeurs et des 700 000 adultes et enfants dépendant du bien-être social que la crise récente a laissés en marge du monde du travail.

Face à cette situation, les trois grandes centrales syndicales qui confèrent un caractère particulier à l'expérience québécoise

dans le contexte nord-américain, développent des pratiques de plus en plus différenciées à mesure que s'estompent les stratégies unitaires anti-étatiques issues des fronts communs des années 1970. Au cours des années, FTQ, CSN et CEQ ont tissé des relations d'amour-haine allant des négociations en commun dans le secteur public aux affrontements violents dans la construction, aux projets de fusion CEQ-CSN et aux alliances politiques circonstancielles contre les privatisations et le libre-échange et pour la défense de la langue française.

La FTQ regroupe environ 400 000 affiliés québécois des syndicats canadiens et internationaux représentés par le Congrès du Travail du Canada (CTC): les trois-quarts de ces travailleurs appartiennent au secteur privé. Cette centrale, refusant de couper les ponts avec le gouvernement péquiste, s'est impliquée directement dans la recherche de solutions aux pertes d'emplois suscitées par la récession de 1981-1982. Une initiative de son président, Corvée Habitation, grâce à la concertation entre employeurs, syndiqués et gouvernement, permit la relance de la construction immobilière au moment où l'économie en avait le plus besoin. Autre initiative de la FTQ, le Fonds de solidarité des travailleurs du Québec, dont nous avons décrit le fonctionnement dans notre premier chapitre, consolide les emplois menacés tout en tentant de répondre aux nouvelles aspirations des salariés face à la participation aux profits, à la gestion et à la propriété des entreprises.

La FTQ est la seule centrale à intervenir directement sur la scène politique: son appui constant mais peu efficace au NPD sur la scène fédérale a fait place à un engagement en faveur du PQ, devenu de moins en moins enthousiaste au cours des années.

L'intérêt croissant de la FTQ pour l'entreprise et la gestion participative est partagé par la Centrale des syndicats démocratiques (CSD) qui, depuis sa scission d'avec la CSN en 1972, conserve ses 50 000 adhérents tout en développant une idéologie originale trop peu connue du grand public.

La CSN, avec ses 250 000 membres, après avoir été le fer de lance du mouvement syndical québécois, en est aujourd'hui le maillon le plus faible. Elle est tiraillée entre un projet anticapitaliste radical et son refus de l'engagement politique partisan, entre les besoins de sa base et les revendications autogestionnaires

corporatistes de ses permanents, entre ses secteurs public et privé dont l'importance est à peu près égale.

Durant les années 1970, la CSN a été à l'avant-garde des revendications dans le secteur public en s'attaquant très tôt à l'inégalité des salaires et en dénonçant l'orientation capitaliste de l'État québécois dans deux manifestes aux titres significatifs: «Il n'y a plus d'avenir pour le Québec dans le système économique actuel» et «Ne comptons que sur nos propres moyens». Acquise au mouvement indépendantiste, la CSN s'est toujours opposée au Parti québécois au pouvoir tout en refusant son appui à toute autre organisation politique.

L'orientation radicale et populiste de la Centrale lui a fait perdre au profit de la CSD de nombreux membres des secteurs mous du privé alors que plusieurs syndicats de professionnels du secteur public la quittaient aussi pour devenir indépendants. Au même moment, ses permanents, eux-mêmes syndiqués et poussés par une aile marxiste-léniniste beaucoup plus active qu'ailleurs dans le mouvement syndical, grugeaient au nom d'une «conscience révolutionnaire» présumée une bonne partie des pouvoirs de gérance de la CSN. Ils réussirent ainsi, lors de la crise économique de 1981-1982, à faire disparaître de leurs rangs ceux et celles qui auraient alors aimé négocier avec le gouvernement Lévesque une solution où les plus favorisés du secteur public auraient renoncé à certains de leurs avantages au profit des naufragés du secteur privé. En laissant à l'État l'odieux des coupures de salaires et des décrets en 1982, loin de favoriser un accroissement de la combativité ouvrière, les permanents ont plutôt accéléré la crise de conscience et la démobilisation si évidentes au cours de la grande négociation de 1986. Aujourd'hui la CSN reste divisée entre le projet radical et plutôt contre-productif véhiculé par son président et les efforts de réajustement qu'on associe ordinairement à sa première vice-présidente, Monique Simard.

Troisième centrale importante, la CEQ semble devoir à l'homogénéité relative de ses 100 000 adhérents une réorientation beaucoup mieux adaptée à la nouvelle conjoncture sociale et politique. Au lieu de se contenter de défendre les conditions de travail de ses membres, elle s'implique davantage dans la réévaluation des structures et des programmes scolaires. Elle fait de l'implantation des nouvelles technologies et de ses conséquences en termes d'emplois, de relations de travail et de fonctions, un

enjeu central des négociations syndicales futures. Un vocabulaire autogestionnaire, honni auparavant, fait son apparition dans les délibérations de cette Centrale: il s'agit beaucoup plus, évidemment, de la participation de l'enseignant, producteur et professionnel, que de celle de l'usager, étudiant ou parent, dont la compétence n'est pas acceptée d'emblée.

Soucieuse de sortir du monde un peu fermé de l'éducation, la CEQ est en train d'attirer en son sein plusieurs syndicats de la frange supérieure des salariés du secteur public jadis abandonnés par la CSN. Elle a participé au financement du magazine populaire progressiste *Mouvements*. Maintenu péniblement en vie par des militants isolés de la Centrale depuis le début des années 1970, le NPD-Québec doit en bonne partie sa renaissance actuelle ici à l'action concertée de plusieurs leaders de la CEQ ayant opté pour une social-démocratie jadis fort décriée: un appui officiel au NPD, tant au niveau provincial que fédéral, pourrait bientôt découler naturellement de cette évolution.

Si le syndicalisme doit faire progresser les pratiques émancipatoires, la gestion de l'entreprise et la formation des travailleurs semblent être les domaines où il pourrait avoir le plus d'impact. Pourra-t-il cependant, dans ce retour au local, au professionnalisme et à la productivité, éviter les pièges du corporatisme pour promouvoir les politiques audacieuses susceptibles d'associer les travailleurs permanents bien rémunérés à la masse grandissante des «précaires», des «temps partiels», des «mis-en-disponibilité» qui frappent aux portes? Saura-t-il dépasser les campagnes circonstancielles et les appuis temporaires aux partis politiques pour construire une sorte de travaillisme populaire qui referait son unité autour d'une opposition efficace ou néo-libéralisme dominant? L'évolution récente des partis politiques de gauche permet d'esquisser une réponse à ces questions.

LA POLITIQUE ABSTRAITE

Ce n'est que depuis la cuisante défaite du PQ, lors des élections du 2 décembre 1985, que les nationalistes québécois commencent vraiment à dépasser le traumatisme du référendum de mai 1980. Il faut dire que les acrobaties constitutionnelles d'un Claude Morin, l'attitude carrément technocratique de la majorité des ministres péquistes et les piétinements de la dernière année

du règne de Lévesque avaient terni aux yeux de nombreux militants l'idéal indépendantiste comme l'idéologie social-démocrate.

Au début de 1988, malgré les oscillations marquées par le virage johnsonien de l'affirmation nationale puis le retour du discours souverainiste avec Parizeau, le PQ demeure divisé en trois grandes tendances. Les «affirmationistes» croient que, dans un Québec qui en l'an 2 000 sera de plus en plus à la fois francophone et multi-ethnique tout en voyant son importance démographique décroître au Canada, en Amérique et dans le monde, l'indépendance devient une utopie irréalisable; une nouvelle constitution de type présidentiel et une social-démocratie renouvelée seraient seules susceptibles de maintenir notre position dans la fédération canadienne. Jacques Parizeau et ses partisans reprennent le discours souverainiste radical d'avant 1974 surtout pour l'adapter aux projets présumés d'une nouvelle bourgeoisie québécoise francophone à la fois néo-libérale et libre-échangiste. Une minorité de véritables «orthodoxes» croient encore que la «nécessaire souveraineté» doit aller de pair avec un souci du plein emploi, de la solidarité et de la spécificité culturelle, incompatible avec toute forme poussée d'intégration au grand ensemble nord-américain.

Pour le moment, le parti cherche à la fois à défendre l'État entrepreneur, à assouplir l'État redistributeur et à inventer un nouvel État catalyseur de l'identité culturelle et de la concertation sociale. Il est beaucoup plus prudent qu'auparavant face au virage technologique et au libre-échange. Il prétend se mettre à l'écoute des régions et des groupes pour la constitution de son programme électoral. Il a repris avec une nouvelle vigueur la défense de la loi 101 après un combat sans espoir contre l'accord constitutionnel du lac Meech. Malgré ces efforts de clarification et l'arrivée d'un nouveau chef, le PQ retrouvera difficilement son électorat spécifique. Les coupures aveugles de 1981-1982, imposées sans concertation, avec une attitude de mépris pour les travailleurs, ont éloigné syndicalistes, assistés sociaux et militants communautaires. La nouvelle «garde montante» privilégiée, formée des dirigeants des petites et moyennes entreprises francophones, ne s'est jamais détachée significativement d'un Parti libéral au sein duquel elle se sent naturellement plus à l'aise. Les minorités ethniques allophones n'ont jamais payé de retour les efforts pour atténuer les soi-disant irritants de la loi 101. Les jeunes péquistes, dont l'in-

fluence est grandissante au sein du parti, se distinguent mal de leurs confrères libéraux, plus attirés par le charisme des chefs que par l'élaboration d'un nouveau projet de société.

À moins d'un revirement spectaculaire, c'est donc aux niveaux fédéral et municipal que devraient se produire maintenant les développements les plus significatifs.

Au Québec, ni le NPD ni la CCF, son ancêtre, n'ont jamais réussi à percer sur la scène électorale: ces partis semblaient à la fois trop anglophones et trop centralisateurs. L'échec relatif du PQ et l'intégration par le NPD-Québec de plusieurs dimensions de l'affirmation nationale déterminent actuellement, si l'on en croit les sondages, un retournement de la conjoncture: au fédéral, le NPD rejoindrait les deux vieux partis alors qu'au provincial, il attirerait déjà plus de 10 % de l'électorat. Pour certains, la meilleure façon de réaliser insensiblement la souveraineté-association pourrait en effet résider, plutôt que dans une éventuelle alliance avec les États-Unis, dans une ultime tentative de rapprochement avec ceux et celles qui au Canada tiennent comme eux à leur spécificité culturelle, à leurs solidarités sociales et régionales et à la coopération avec les pays appauvris ou dominés. Pourtant, avec un peu plus de 10 000 membres, le NPD n'a pas d'assises profondes au Québec; en imposant à ses adhérents la double appartenance provinciale et fédérale, il se coupe d'une bonne partie de ses militants potentiels pour se protéger d'une éventuelle infiltration péquiste. À court terme, tout succès électoral de ce parti risque d'être fugace s'il ne s'appuie à tous les niveaux sur une certaine alliance avec les militants souverainistes et communautaires. Le socialisme du NPD reste de toute façon très étatique et encore peu soucieux d'une intégration des pratiques émancipatoires autogestionnaires.

Avant de prendre le pouvoir dans la métropole en novembre 1986, le Rassemblement des citoyens et citoyennes de Montréal (RCM) semblait porteur de tous les éléments essentiels à l'élaboration d'une nouvelle culture politique en liaison réelle avec les pratiques émancipatoires et les mouvements sociaux. En réunissant francophones et anglophones, indépendantistes et socio-démocrates, syndicalistes et militants populaires, le RCM renouait en son sein les convergences déjà établies au sein des organisations communautaires. Un des principaux axes de son programme de fondation en 1974, l'établissement graduel dans l'ensemble des

quartiers de Montréal de conseils décisionnels où les individus et les groupes pourraient exprimer leurs besoins de régler une partie de leurs problèmes, contribuait au renouvellement de la pensée politique traditionnelle à la remorque de la technocratie des partis et du charisme des chefs.

Malheureusement, une victoire politique trop importante a conduit très rapidement le RCM aux ornières qu'aurait pourtant dû lui éviter l'expérience du PQ. Les conseils de quartier étaient renvoyés à un second mandat alors que se renforçait une technocratie municipale déjà fort bien en place. Le maire semblait se préoccuper beaucoup plus de contacts extérieurs spectaculaires et de concertation avec le secteur privé que d'un contact quotidien avec les milieux populaires: le grand prix automobile prenait plus de place que les citoyens déplacés de la rue Overdale. Par ailleurs, ici aussi, le parti semblait happé par l'administration, atténuant ainsi son pouvoir de contestation, heureusement rempli par une minorité de conseillers élus au sein de la majorité au pouvoir.

Dans la conjoncture actuelle, les principaux partis politiques dits de gauche s'éloignent donc assez sensiblement des préoccupations quotidiennes des tenants des pratiques émancipatoires qui ne voient d'ailleurs plus en eux le véhicule privilégié de l'innovation et du changement. La politique devient ainsi pour les militants populaires une réalité abstraite dont ils pensent pouvoir se passer, oubliant sans doute qu'une société dominée comme le Québec risque de perdre son identité et sa prospérité si elle n'arrive pas à créer une nouvelle utopie concrète qui inspirerait la majorité de ses citoyens et citoyennes.

FÉMINISME, ÉCOLOGIE ET PACIFISME

Dans la pratique des groupes alternatifs et communautaires, l'absence d'intérêt immédiat pour la politique s'accompagne de références positives fréquentes au féminisme, à l'écologie et au pacifisme.

Il s'agit là de vastes mouvements culturels qui dépassent le réseau des organisations sociales et politiques, où leur influence n'est pas déterminante, pour agir surtout à l'intérieur même des mentalités et des visions du monde, qu'ils transforment en profondeur, surtout chez les moins de trente ans.

Tout le monde peut observer l'impact du mouvement féministe sur la vie familiale et la démographie, de même que la présence accrue mais encore minoritaire des femmes au sein des professions, des syndicats ou des partis. Les recherches présentées ici ont cependant montré que la galaxie communautaire, en particulier dans les domaines des services et de la culture, était devenue un univers majoritairement féminin: les militantes peuvent y subir une forme de relégation à la périphérie d'activités plus valorisées ou y trouver un tremplin vers l'autonomie et les sphères plus traditionnelles du pouvoir.

Le mouvement féministe présente en effet de multiples facettes qui vont des conduites de rattrapage au renouvellement de la culture, de l'égalitarisme au lesbianisme radical. Dans son exposé au colloque de Victoriaville, l'ancienne présidente du Conseil du statut de la femme, Claire Bonenfant, caractérise ainsi les trois principales stratégies entre lesquelles hésitent les organisations féministes:

a) s'intégrer au pouvoir actuel et y obtenir une place égalitaire;

b) remettre en cause le pouvoir actuel à travers des partis qui viseront à prendre le pouvoir pour le transformer;

c) s'inscrire en marge des structures établies de pouvoir pour y mener éventuellement une action de subversion et de pression.[6]

Cette troisième stratégie est aussi celle des mouvements communautaires où l'influence des femmes permet souvent d'imposer des comportements moins hiérarchiques, un leadership plus convivial et des activités militantes mieux ancrées dans le vécu. Les pratiques émancipatoires ainsi développées contribuent à mieux fonder la sensibilité autogestionnaire en l'étendant aussi à l'univers des rapports entre les sexes.

Le mouvement écologique ressemble au mouvement féministe dont il partage à la fois la diversité, la faible influence politique et la résonance profonde dans l'imaginaire collectif. Il n'a pas

6. Ce texte se retrouve aux pages 53 à 61 de «Fais-moi signe de changement» présenté à la note 2.

encore ici, si l'on excepte certaines tentatives de défense des milieux naturels et du patrimoine urbain, la mobilisation contre les pluies acides et surtout le manifeste du regretté Michel Jurdant (1984), l'ampleur et la présence politique des partis verts européens. Jean-Guy Vaillancourt (1987, p. 173), tentant de classifier la multiplicité des groupes d'inspiration écologique dispersés à travers le Québec[7] distingue une aile contre-culturelle individualiste, communautaire ou alternative d'une aile socio-politique allant du conservationnisme à l'environnementalisme et à l'écologie politique. En 1988, ce sont les environnementalistes qui, avec l'appui des gouvernements, occupent surtout la scène en s'opposant aux pluies acides et aux diverses formes de pollution. Leur vision plutôt réformiste ne débouche pas sur un modèle politique global rejoignant le socialisme autogestionnaire souhaité par les Ami(e)s de la Terre de Québec et les divers partis verts qui ont tenté, sans grand succès l'expérience électorale. Cependant, comme la perspective féministe, la dimension écologique est de plus en plus présente dans la conscience et les pratiques des membres des organisations populaires et alternatives à l'œuvre dans d'autres secteurs: nous avons souvent pu le constater au cours de nos enquêtes.

Quant aux mouvement pacifiste, après avoir été longtemps ici le fief de militants anglophones plutôt alignés sur Moscou, il a pris un certain essor ces dernières années, avec l'appui des centrales syndicales et des Églises, autour d'initiatives comme «Un F-18 pour la paix»; il oriente aussi indirectement l'action des nombreuses organisations non gouvernementales de coopération internationale (ONG) qui «font du développement le nouveau nom de la paix». Partant de la lutte contre le nucléaire civil, plusieurs groupes écologistes sont en train de rejoindre le mouvement pacifiste autour de l'opposition aux armes nucléaires. Fait significatif, cette convergence se consolide surtout au niveau régional où elle est le plus susceptible d'avoir une influence durable autre que symbolique (Vaillancourt et Babin, 1986).

* * *

7. Il en existait 820 d'après le Répertoire environnemental 1984 publié par le ministère de l'Environnement du Québec.

On peut croire pour le moment que c'est du côté du féminisme, de l'écologie et du pacifisme que risque d'émerger une nouvelle conscience politique établissant des liens permanents entre pratiques émancipatoires et mouvements sociaux ou culturels. Prendra-t-elle la forme de partis féministes comme en Islande? de partis verts comme en Europe de l'Ouest? Viendra-t-elle renouveler le vocabulaire et les programmes de nos partis «de gauche»? Profitera-t-elle de l'appui de centrales syndicales enfin adaptées aux véritables enjeux de l'an 2 000?

Sans prétendre répondre directement à ces questions, je voudrais quand même, pour conclure cet essai consacré à l'exploration du réel, esquisser ma propre vision des possibles qu'il nous reste à inventer.

L'impossible rêve

> Nous voici tous ensemble dans l'abaissement... Mais quelle autre issue nous reste-t-il désormais sinon l'intrépide tendresse qui nous pousse au devant de nos égaux, de nos égales? Car nous savons bien que nous ne sommes tous, hommes femmes enfants, que des orphelins fraternels.
>
> *Paul Chamberland*

«Rêver un impossible rêve...»
Jacques Brel

Au terme de ce voyage au cœur des pratiques émancipatoires qui confèrent à la société québécoise son intérêt et sa spécificité, le tableau apparaît constellé d'échecs et de désenchantement. Nous faudrait-il donc admettre que s'estompe lentement ce Québec «tricoté serré» planté en pleine uniformité continentale? Devrons-nous refuser comme passéiste toute initiative communautaire pour entrer «dans le froid et atomisé monde moderne» où «chacun est libre de satisfaire ses besoins et ses désirs pourvu qu'il n'attente pas aux biens et à la vie d'autrui»? (Piotte, 1987, p. 85). Faute d'avoir trouvé les formes adéquates de solidarité avec les groupes dominés, les intellectuels et les créateurs dépités se contenteront-ils de l'excellence individuelle et du micro-ordinateur?

Voilà ce que nous proposent à pleines pages de *L'Actualité* des penseurs à la mode dont le nouveau narcissisme fleurit à l'aise dans les grands réseaux nord-américains: je pense ici surtout au romancier cinéaste Jacques Godbout et aux journalistes Jean Paré et Lise Bissonnette. Cette dernière (Bissonnette, 1987, p. 167-176) a bien montré, dans un beau texte de son dernier livre, comment, dans l'Abitibi nouvelle et multiculturelle de son enfance, on sentait beaucoup moins qu'à Amqui ou à Montmorency les racines profondes du projet québécois. Elle s'est donc donné depuis le plaisir malin de poursuivre de ses critiques acérées tous ceux qui, au-delà de la langue, prétendent identifier des traits culturels qui nous feraient différents. Pourtant, dans une de ses dernières interventions au *Devoir*, le 14 juin 1986 (Bissonnette, p. 314-318) il lui fallait bien admettre que, malgré toutes les modes et contrairement à ses prédictions et à ses préférences, se dessinait dans de nombreux milieux québécois une convergence non concertée autour d'un «communautarisme» encore mal défini caractérisant la «post-social-démocratie», troisième voie entre l'État-providence et l'État-Provigo. Ne pourrions-nous pas trouver là l'utopie concrète qui, même sans soupe aux gourganes, sans godendards et sans goélettes, ancrerait dans l'avenir notre spécificité? Au nom d'une telle convergence culturelle qui dépasse l'histoire et les coutumes particulières tout en les assumant, nous pourrions attirer chez nous les étrangers qui cherchent autre chose que le *rat-race* de New York ou l'ennui de Winnipeg.

Né dans le Bas-du-Fleuve, dans une famille venue de Rivière-Ouelle et de Charlevoix, j'ai pu chaque année retrouver là des solidarités concrètes et un sens du réel bien souvent absents dans les discours et les pratiques du milieu intellectuel montréalais qui m'accueille depuis 1963. Mon expérience d'anthropologue, au Sénégal, en Tunisie et à Cuba, m'a appris à appliquer avec prudence à l'expérience québécoise des termes comme pauvreté, exploitation et génocide. À *parti pris*, où j'ai rejoins la première vague des «refus globalistes» chers à François Benoît et Philippe Chauveau (1986), j'ai apporté mon aversion pour la violence inutile, mon scepticisme face aux avant-gardes autoproclamées et mon souci des projets politiques bien ancrés dans le concret. On m'a souvent traité alors de social-démocrate, injure suprême dans la bouche des révolutionnaires si peu marxistes de cette époque. Alors que plusieurs d'entre eux ont vite quitté un «prolétariat» trop peu docile à leurs conseils, je prétends trouver encore dans l'approfondissement d'une certaine expérience socialiste les voies

d'une société plus égalitaire et plus conviviale. Comme le philosophe Castoriadis, je continue à affirmer que «la visée de l'autonomie tend inéductablement à émerger là où il y a homme et histoire».

«La communauté perdue»

J'ai bien aimé «la petite histoire des militantismes» de Jean-Marc Piotte qui porte ce titre (Piotte, 1987). De son itinéraire personnel et de celui de vingt-six autres hommes et femmes ayant participé aux mouvements sociaux de sa génération il tire un portrait que plusieurs trouveront fort déprimant. J'y ai plutôt puisé une leçon de réalisme et de modestie à l'usage de ceux et celles qui auront choisi de «résister» comme Jean-Marc ou, encore mieux, de passer de la résistance à la riposte.

En voulant revivre sous une autre forme de sacré les valeurs d'espoir, de foi et de dévouement léguées par deux mille ans de civilisation occidentale chrétienne, les militants québécois n'ont pu combler par leurs organisations nouvelles l'espace séparant leurs rêves d'absolu de la réalité quotidienne. Les communes où ils ont cherché à partager «affection, sexualité, enfants, revenus» se sont vite montrées à l'usage aussi closes et étouffantes que la famille traditionnelle. Dans les groupes marxistes-léninistes, un leadership sexiste fondé sur une lecture pseudo-scientifique de la réalité s'est finalement effondré grâce surtout à l'action des militantes, plus sensibles à ce qui brise la spontanéité naturelle et la liberté de pensée.

Si plusieurs intellectuels québécois ont accepté si longtemps les pratiques extrêmement contraignantes imposées par les groupes marxistes-léninistes, c'est d'abord sous l'effet d'une culpabilité diffuse propre à la petite bourgeoisie mais surtout, selon Piotte, parce qu'ils retrouvaient dans l'organisation radicale «la chaleur, la sécurité affective et intellectuelle, l'esprit communautaire qui prévalaient dans la famille traditionnelle, l'Église et les institutions canadiennes-françaises (Piotte, 1987, p. 85).

Ce type de communautés maintenant disparu, doit-on, en quittant définitivement aussi les formes caricaturales de solidarité qui en prirent la relève, sombrer comme les militants de Piotte dans le narcissisme et la solitude? Pour l'auteur, il faut attendre

que de nouveaux mouvements sociaux au visage encore inconnu naissent des luttes des jeunes de la prochaine décennie; je préfère quant à moi, poussé par l'urgence, contribuer à les faire surgir dès maintenant d'un présent dont la grisaille ne me paraît pas insurmontable.

On l'oublie trop souvent, il faut être jeune, célibataire, à l'aise, instruit et doté d'un emploi permanent pour partager à fond les valeurs de risque, d'excellence et d'autonomie prônées par les «yuppies» montréalais. Si on est pauvre, vieux, peu scolarité, travailleur précaire ou chargé de famille, on a besoin pour survivre des liens de solidarité que tisse la société civile entre l'État et l'individu. Nier l'importance de ces liens au nom de la modernité culturelle ou les briser sous prétexte de libéralisme économique ne pourrait que nous ancrer davantage dans cette société duale ou à deux vitesses qui semble devoir maintenir l'inégalité, au seuil de l'an 2 000, même dans les pays les plus développés.

Faudrait-il alors proposer l'autonomie aux riches et laisser le communautaire aux défavorisés? Bien sûr si l'on croit les inégalités essentielles au bon fonctionnement des sociétés ou si l'on espère encore voir une révolution surgir de la politique du pire. En aucune façon si on pense encore que les intellectuels ont tout à gagner d'une solidarité qui, en les liant à la majorité d'un peuple, assurera à la fois leur existence et leur liberté.

Mais comment esquisser les possibles de ce renouveau communautaire qui nous lierait tous davantage sans trace d'aliénation? Comment définir cet imaginaire social créateur qui viendrait restructurer notre spécificité culturelle?

Producteurs et usagers

L'idée d'autogestion est habituellement associée à l'image d'une société de producteurs définissant, sans contraintes autres que celles qui viennent des choix des consommateurs, l'organisation et la rémunération de leur travail. À cette vision «travailliste» qu'il croit mal adaptée en dehors des secteurs contrôlés par le marché capitaliste, le sociologue Jacques-T. Godbout préfère une «république des usagers» plus susceptible de s'imposer face à l'idéologie «scientiste» et au pouvoir des permanents. Quant à moi, j'espère montrer ici qu'il est possible de réunir dans un

modèle plus complexe autogestion des travailleurs, pouvoir des usagers, liberté des créateurs et renouveau du politique. Cette construction idéale pourra être taxée d'utopie comme tous les projets qui ne fournissent pas toutes les recettes de leur réalisation immédiate; il s'agit bien d'une utopie, mais d'une de ces utopies concrètes qui ont la particularité de s'ancrer dans les lignes de force du présent pour en tirer l'image d'un avenir désirable dont on peut s'inspirer quotidiennement sans nécessairement croire à l'éventualité de sa réalisation intégrale.

La crise récente a révélé que le travail constitue encore l'enjeu fondamental même dans les sociétés post-industrielles avancées: c'est donc autour de lui que doit s'élaborer toute tentative de les transformer en profondeur. On croyait jusqu'à maintenant qu'un certain déterminisme technologique, couplé de nécessités organisationnelles, rendait essentiel le modèle taylorien de division du travail. Avec l'informatisation de la robotisation, on peut délaisser la chaîne de montage pour «enrichir» des tâches devenues plus complexes; par ailleurs, ce sont les petites et moyennes entreprises qui créent maintenant le plus d'emplois alors que les multinationales en font plutôt disparaître au rythme de leurs rationalisations et de leurs fusions.

Rien ne nous empêche donc plus d'imaginer une transformation profonde du secteur privé de l'économie où une place accrue serait acquise aux coopératives de travail qui permettent mieux de partager les risques et de diffuser les responsabilités: le secteur des services, qu'il s'agisse de la restauration ou des bureaux de consultation de divers types, se prêterait particulièrement bien à cette évolution. Par ailleurs, dans les grandes entreprises, privées ou publiques, orientées vers le marché, l'engouement pour la gestion participative semble aller aussi dans le sens d'une valorisation de la force de travail associée à une insistance sur l'appartenance à l'entreprise.

Jacques-T. Godbout insiste avec raison dans son récent ouvrage (Godbout, 1987) sur une opposition fondamentale entre principe d'appartenance communautaire et principe d'extériorité qui joue autant à l'intérieur de l'entreprise capitaliste que des services publics et des institutions démocratiques. Frappé par la toute puissance de ces nouveaux producteurs que sont les «permanents», «employés non soumis à la relation marchande mais salariés» (p. 118), l'auteur a tendance à négliger dans son projet

de société les salariés du secteur privé dont il admet pourtant l'exploitation. Pourtant, comme le consommateur constitue déjà dans ce secteur un principe d'extériorité critique potentiel, il n'y aurait aucun danger d'y accroître la puissance du véritable producteur, le travailleur salarié. Le danger à craindre ici serait que la mobilisation autour de l'entreprise ait uniquement pour but l'accroissement des profits des entrepreneurs et non l'intérêt des travailleurs et des consommateurs.

On peut donc imaginer une société de plus en plus fondée sur l'entrepreneurship collectif, où l'État se contenterait de gérer directement les secteurs essentiels les plus complexes tout en assurant une répartition plus égalitaire de l'emploi. En effet, s'il semble impossible dans nos sociétés de réaliser le plein emploi en maintenant la durée et la rémunération actuelles du travail, ne serait-il pas souhaitable de promouvoir une nouvelle répartition des tâches où toute personne apte au travail occuperait un emploi rémunéré tout en disposant de plus de temps pour améliorer sa qualité de vie?

Les gens qui sont exploités comme travailleurs dans le secteur privé le sont aussi comme «clients» des organismes de services et comme «bénéficiaires» dans le secteur public (Godbout, p. 117). C'est ici que la thèse de Godbout révèle le mieux son potentiel explicatif. Nos analyses concrètes l'ont montré plus haut: dans le secteur communautaire le pouvoir des permanents a tendance à l'emporter sur celui des usagers qui ont recours aux services de l'organisme ou qui prétendent les diriger par l'intermédiaire des conseils d'administration. Cette tendance existe aussi dans les centrales syndicales et les partis politiques qui devraient pourtant se consacrer d'abord à la défense de leurs membres ordinaires.

Il se produit en réalité dans nos sociétés, à partir des analyses dites «rationnelles» et «scientifiques» des professionnels «producteurs», un vaste mouvement de «construction sociale de l'incompétence de l'usager» (Godbout, p. 130). Seuls les professionnels sauraient découvrir les vrais besoins des usagers; en l'absence de marché, ils pourraient les contraindre à la consommation des services adaptés à ces vrais besoins; au nom de la compétence, ils seraient justifiés de promouvoir l'autogestion des permanents au-delà des critères extérieurs de réalité qui pourraient découler

de l'action démocratique des conseils d'administration issus des milieux desservis.

Des distinctions essentielles s'imposent ici. Dans les CLSC et les autres organismes passés intégralement du secteur communautaire au secteur para-public, ce sont les professionnels qui ont une influence prépondérante: la participation des usagers y joue vraiment contre la démocratie, ayant pour but davantage la mobilisation du milieu autour d'objectifs établis d'en haut que la constitution d'oppositions génératrices de changement. Dans les garderies, le véritable usager, l'enfant, ne jouissant pas de l'autonomie nécessaire à l'exercice de ses fonctions, dépend du pouvoir d'un groupe extérieur, les parents, pour la défense de ses intérêts; la tendance à l'autogestion jalouse des permanents peut alors s'y développer assez facilement, à mesure que le travail des moniteurs et monitrices évolue vers la reconnaissance professionnelle. Dans le domaine de l'habitation, l'implantation de coopératives réalise de façon concrète la fusion entre producteurs et usagers: sauf pour certaines tâches très techniques nécessitant une formation spécialisée, la rénovation des immeubles et leur gestion peut dépendre presque exclusivement du bénévolat des résidants.

Plus le travail rémunéré nécessaire aura été réparti également entre tous, plus le secteur hors-marché pourra bénéficier du temps ainsi dégagé pour les activités libres et bénévoles. On y combattra ainsi la professionnalisation et la sous-traitance de l'État qui engendrent presque toujours inégalité et exploitation. Malgré certaines réticences, Godbout ne semble finalement faire confiance qu'à la démocratie formelle pour établir la «république des usagers» qui maintiendrait dans la société le principe externe de réalité fourni par «le regard du consommateur ignorant sur le producteur, le regard de l'usager incompétent sur le professionnel, le regard du citoyen apathique sur le gouvernement, la légitimité de l'individu sans qualité» (Godbout, p. 177). Il ne nous montre pas cependant en quoi concrètement cette démocratie pourrait mieux fonctionner dans des organisations volontaires actuellement touchées par la démobilisation. Contrairement à lui, je souhaiterais plutôt, dans la plupart des organisations offrant des services gratuits à la population, une cogestion égalitaire entre permanents moins nombreux et bénévoles mieux acceptés et mieux formés. Dans une société de plein emploi, le bénévole n'aurait jamais l'impression de «voler la job» de quelqu'un en rendant service à ses concitoyens. Il n'est pas question de décharger l'État de ses responsabilités en matière

de santé, d'éducation et de bien-être mais plutôt d'accroître, par la formation, la compétence de chacun en ces domaines et de faire en sorte que l'amélioration de ces services publics ne dépende pas exclusivement de l'accroissement des investissements.

Si la production marchande exige d'être soumise de façon transparente aux choix des consommateurs, si les services hors marché doivent être conçus et distribués en collaboration intime avec les usagers, qu'en est-il de la création culturelle et de la découverte scientifique? Godbout y voit d'abord des productions dont la valeur d'usage est totalement inexistante: aux deux extrêmes, la peinture en arrive à constituer un type pur d'échange marchande uniquement fondé sur la valeur d'échange, alors que la science réalise plutôt un monde fermé où «l'usager a été entièrement absorbé par la production» (Godbout, p. 124-128). Si, contrairement à cette vision plutôt formelle, on croit que, situés au cœur des sociétés post-industrielles, les créateurs sont plus porteurs de transformations sociales que les usagers relégués à la périphérie, il faut tenter de leur définir un espace de liberté où ils échapperont aux caprices des consommateurs et à la tyrannie des gouvernements. Si chaque société doit établir elle-même, par des débats politiques impliquant tous ses membres, la part des investissements publics consacrée à la science et aux activités culturelles, elle doit laisser ensuite, par souci d'efficacité autant que de qualité, les communautés d'artistes et de chercheurs pratiquer une autogestion intégrale. Contrairement aux secteurs des biens et des services dont il doit pouvoir influencer le contenu, l'usager ne manifestera ici sa présence qu'au sein des mécanismes de diffusion des créations artistiques et des découvertes scientifiques.

La spécificité culturelle

Il ne faut pas s'illusionner. Le projet communautaire que nous venons de tenter d'imaginer ne peut se passer, aux niveaux local, régional et national, des structures de coordination qui constituent l'essence du politique.

À mesure que les véritables décisions politiques ont dépendu de plus en plus de l'action de fonctionnaires non élus, les partis se sont transformés aussi en vastes organisations centralisées où les simples membres ajoutent quelques virgules aux manifestes

et aux programmes rédigés par les leaders et les permanents. Pour être efficace, toute transformation sociale doit donc tenir compte de cet effondrement silencieux du processus démocratique. Pour ranimer la participation déclinante aux multiples élections qui caractérisent la démocratie formelle, il serait intéressant d'établir au niveau le plus rapproché des citoyens, village ou quartier d'une ville, des conseils décisionnels, dotés de structures administratives légères où des choix importants en matière d'environnement, de santé, d'éducation et d'emploi pourraient être effectués en liaison avec les projets de société plus vaste proposés par les mouvements sociaux et les partis.

Au Québec, une certaine déconcentration administrative s'est effectuée au profit des grandes régions; on hésite encore à confier des pouvoirs supplémentaires aux municipalités régionales de comté (MRC) qui correspondent mieux qu'elles aux espaces de vie réels des citoyens; il resterait à pousser encore plus loin le processus de décentralisation en milieu urbain où la convivialité et la solidarité ont davantage besoin d'institutions nouvelles pour survivre. La ville de Montréal aurait tout intérêt à expérimenter le mouvement dans les quartiers populaires où existe une tradition communautaire et où se sont implantés les nouveaux Conseils de développement économique et communautaire (CDEC).

Toute transformation des structures de décisions aura des implications profondes sur la vie des partis politiques qui devront s'y adapter sous peine de dépérissement. L'avenir des pratiques émancipatoires est intimement lié au renversement de la hiérarchie qui caractérise aujourd'hui les structures du pouvoir, mais il dépend surtout de l'invention d'une nouvelle culture politique où ni l'individu ni l'État n'occuperait toute la place. Le libéralisme asservissant la société aux seules forces du marché est une utopie dont la réalisation conduirait au triomphe des plus forts aux dépens des faibles et des minoritaires. Là où elle s'est le mieux réalisée, en Union Soviétique, l'utopie étatiste engendre naturellement le totalitarisme et l'uniformité sans même se rapprocher significativement de son grand rêve d'égalité. Utopique lui aussi en ce qu'il propose un modèle de société encore à construire et à imaginer, le projet autogestionnaire a le mérite de s'appuyer non plus sur une théorie scientifique définie une fois pour toutes mais sur l'expérimentation quotidienne des individus et des groupes concrets. Contrôlant davantage notre travail, mieux intégrés à notre milieu de vie, libres de choisir entre diverses formes d'expression

artistique et culturelle, à la fois producteurs, créateurs et usagers, nous pourrions devenir de véritables citoyens.

À force de subir les subtiles dissertations juridiques et les discours à la mode qui enrobent le débat sur le caractère distinct et la spécificité culturelle du Québec, on a tendance à se réfugier plutôt dans le concret et l'inexprimé pour y chercher l'inspiration qui nous permettrait de surmonter la déprime de l'échec référendaire et l'impact de la crise démographique.

Dans un petit pays comme le nôtre, encore tricoté serré par l'exiguïté de son espace habitable, la rigueur de son climat et la persistance de ses traditions profondes, ne serait-il pas temps, après l'échec d'un marxisme pour nous indigeste et l'emprise superficielle d'un libéralisme sans vigueur, de retracer dans notre imaginaire collectif les formes d'entraide et de solidarité qui nous distingueraient de nos voisins nord-américains et nous faciliteraient la sortie de la crise culturelle aiguë dans laquelle continuent à s'enfoncer les sociétés industrielles avancées. Nous y retrouverions le sens profond de la notion de convergence culturelle, antithèse d'un multiculturalisme suicidaire et débilitant. Dotés d'un projet de société différent et fraternel, nous pourrions en effet choisir d'accueillir ici ceux et celles qui accepteraient de le partager tout en conseillant aux exploiteurs, aux sceptiques et aux ayatollahs de ne pas s'arrêter.

LES PORTEURS D'UTOPIE

On dit que les sociologues conservent tous dans un tiroir secret un projet de constitution ou une esquisse de société idéale. À moins de partager l'illusion de plus en plus vaine d'une connaissance exhaustive des sociétés ou de se contenter de mesurer avec une précision sans cesse accrue un morceau de plus en plus réduit de la réalité, nous ne pouvons nous empêcher, comme la plupart de nos concitoyens, de rêver à la «bonne société» dont les voies possibles nous semblent inscrites dans le quotidien.

La grande majorité des sociologues québécois ont justement négligé ces dernières années l'analyse attentive de la vie de tous les jours qui caractérisa leurs prédécesseurs. Ils se sont spécialisés dans les structures économiques, les classes sociales et les formes

d'organisation. Nous ne savons plus comment vivent les populations urbaines et rurales; si nous mesurons constamment par sondages leur opinion du moment, nous connaissons mal leurs besoins et leurs désirs. Nous parlons beaucoup du mouvement syndical mais nous ignorons tout de la vie ouvrière. Nous avons décortiqué l'idéologie nationale mais nous ne savons plus comment elle s'insère dans notre vécu. Pour tout dire, nous avons sérieusement besoin d'une grande cure de réalité qui nous éloignerait pour un temps des abstractions fumeuses à la recherche d'un Québec profond dont la rumeur nous échappe. Aucune sociologie critique ne peut se passer d'une telle démarche préalable.

Le travail que notre équipe a tenté de réaliser dans ses interventions auprès des groupes populaires mériterait sans doute d'être poursuivi et étendu ailleurs. On l'aura constaté, les différentes formes d'intervention sociologique ont le grand mérite de placer le sociologue dans une position d'écoute où il ne peut plus compter de façon sécuritaire sur ses théories préconçues et ses méthodes quantitatives bien rodées. Il y puise de nouvelles intuitions venant souvent contredire ses hypothèses antérieures. En l'accompagnant de son regard attentif et vigilant il aide le groupe à faire son auto-analyse, à améliorer son fonctionnement et à mieux connaître les limites et les possibilités de son action.

Une nouvelle sociologie beaucoup plus impliquée et beaucoup plus consciente de son rôle spécifique pourra se constituer autour des pratiques d'intervention. D'un côté le chercheur n'accepte plus, par populisme ou mauvaise conscience, de renoncer à sa conscience critique pour se mettre directement au service d'un «prolétariat» idéalisé. Par ailleurs, il ne se contente pas d'analyser de l'extérieur des groupes populaires sans s'impliquer dans leurs activités, ni de discourir sur les pratiques émancipatoires sans participer à leur élaboration.

Ainsi ancré dans les lieux mêmes où se construit une vie différente et où s'élabore la multiplicité des possibles, le sociologue ne peut qu'être tenté de profiter de sa plus grande expérience des sociétés dispersées dans le temps et dans l'espace pour proposer lui-même, à la suite de prédécesseurs plus illustres, Montesquieu, Rousseau, Marx, Bloch, Illich, Gramsci, l'utopie concrète qu'il espère la mieux adaptée à l'expérience de son peuple et la plus susceptible d'enrichir son imaginaire. Il rejoint

ainsi dans l'exploration de l'impensé et de l'inédit ses compagnons de route, l'artiste et le savant, dont la liberté ne recontre cependant pas les mêmes balises. Ce qui limite les constructions utopiques des sociologues, la nécessité de maintenir des liens serrés avec la réalité sociale concrète, leur confère sans doute aussi un plus grand pouvoir de transformation des consciences et du monde.

Bibliographie

Alsene, Éric, «Le réseau québécois des garderies: autogestionnaire?» *Possibles*, vol. 10, n° 3-4, printemps-été 1986, p. 167-189.

Alsene, Éric, *Fonctionnement quotidien et pouvoir praxicratique en organisation conviviale*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal, février 1987.

Arbour, Rose-Marie et Francine Couture, «L'esprit du temps», *Possibles*, vol. 10, n° 2, hiver 1986, p. 117-128.

Archier, G. et H. Serieyx, *L'entreprise du 3e type*, Paris, Seuil, 1984.

Barel, Yves, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984.

Bélanger, P.R., B. Lévesque, R. Mathieu et F. Midy, *Animation et culture en mouvement. Fin ou début d'une époque*, PUQ, 1987.

Bellemare, Diane et Lise Poulin-Simon, *Le défi du plein emploi. Un nouveau regard économique*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

Benoît, François et Philippe Chauveau, *Acceptation globale*, Montréal, Boréal, 1986.

Bernier, Léon et Isabelle Perrault, *L'artiste et l'œuvre à faire*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985.

Bertaux, Daniel, «L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, 1980, p. 197-225.

Bherer, Harold et André Joyal, *L'entreprise alternative. Mirages et réalités*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987.

Blain, Michèle A., «Les coopératives d'habitation: «Small is beautiful», mais...», *Possibles*, vol. 7, n° 3, 1983, p. 143-157.

Blanchard, Marie, *Organisations populaires et transformation sociale. Le ROCCR et six de ses organismes-membres*, Cahiers du GRIDEQ 18, Rimouski, 1986.

Boucher, Paul-André (en collaboration avec Jean-Louis Martel), *Tricofil tel que vécu*! Montréal, Éditions CIRIEC, Les Presses HEC, 1982.

Carrier Robert, «La coopérative du JAL: des rapports nouveaux entre la population et les travailleurs», *Possibles*, vol. 3, n°3-4, printemps/été 1979a, p. 225-241.

Carrier, Robert, *Théories et pratiques coopératives nouvelles. Le cas du JAL (St-Juste, Auclair, Lejeune)*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, août 1979b.

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Couture, Francine, «L'argent et l'art», *Possibles*, vol. 11, n° 3, printemps/été 1987, p. 13-25.

De Closets, François, *Tous ensemble. Pour en finir avec la syndicratie*, Paris, Seuil, 1985.

Denis, Claire, *La Coopérative d'habitation des Cantons de l'Est: complexité organisationnelle et pratiques innovatrices des membres*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, octobre 1984.

Desharnais, Marcel, *Guyenne. 20 ans de colonisation sous le régime coopératif; et après...*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1983.

Dionne, Hugues, «Les sociétés d'aménagement des ressources et la difficile gestion collective», *Coopératives et développement*, vol. 19, n° 1, 1987.

Dionne, Hugues, «La manipulation des territoires comme stratégie dominante de l'État-régulateur: le cas des MRC», dans Dionne, H., C. Gagnon, et J.L. Klein, *Du local à l'État: les territorialités du développement*, GRIR et GRIDEQ, 1986, p. 123-134.

Dumais, Alfred et Johanne Lévesque, *L'auto-santé. Des individus et des groupes au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986.

Dumouchel, Paul et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979.

Dumouchel, Paul et Jean-Pierre Dupuy, dir., *L'auto-organisation. De la physique au politique. Colloque de Cerisy*, Paris, Seuil, 1983.

Dupuis, Jean-Pierre, *Le ROCC de Rimouski. La recherche de nouvelles solidarités*. Documents de recherche, n°6, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985.

Dupuis, Jean-Pierre, «Quand Big Brother devenu punk nous envoie sa musique», *Possibles*, vol. 7, n° 1, 1982, p. 149-160.

Dupuis, Jean-Pierre, *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.

Dupuis, Jean-Pierre, Andrée Fortin, Gabriel Gagnon, Robert Laplante et Marcel Rioux, *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*, Documents préliminaires, n° 2, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982.

Duval, Hélène, *La coopérative d'habitation: un processus d'appropriation collective de l'espace*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, février 1982.

Fortier, Claire, *La création collective dans le mouvement du jeune théâtre québécois: essai sur son développement*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, Septembre 1982.

Fortin, Andrée, *Le Rézo. Essai sur les coopératives d'alimentation saine au Québec*. Documents de recherche, n°5, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985.

Fournier, Marcel, *Les générations d'artistes*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

Godbout, Jacques, *La participation contre la démocratie*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1983.

Godbout, Jacques-T., *La démocratie des usagers*, Montréal, Boréal, 1987.

Gorz, André, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.

Gorz, André, *Les chemins du Paradis. L'agonie du capital*, Paris, Galilée, 1983.

Groupe de Recherche Interdisciplinaire en Développement de l'Est du Québec (GRIDEQ), *Aménagement intégré des ressources et luttes en milieu rural*, Cahier n° 11, Université du Québec à Rimouski, 1983.

Guy, Roger, «La petite Russie», *Parti pris*, n° 8, mai 1964, p. 38-45.

Huston, Lorne, *Les intellectuels dans les groupes populaires: une étude de cas*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, juin 1975.

Huston, Lorne, «La petite-bourgeoisie et les groupes (pas très) populaires: un conte de fée pour militant averti», *Possibles*, vol. 3, n°1, automne 1978, p. 147-153.

Jurdant, Michel, *Le défi écologiste*, Montréal, Boréal Express, 1984.

Labrecque, Laurent, «Le déclin des coopératives de consommation et les mutations d'une culture économique», *Recherches sociographiques*, vol. XXVII, n° 2, 1986, p. 195-217.

Laliberté, Joseph (avec la collaboration de Robert Laplante), *Agronome-colon en Abitibi*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983.

Laplante, Robert, «Les serres de Guyenne», *Possibles*, vol. 6, n°2, 1982, p. 145-151.

Laplante, Robert, «Les serres coopératives de Guyenne: bâtir son milieu par la coopération», *Worker Co-ops*, vol. 6, n°1, été 1986, p. 13-17.

Légaré, Judith, *Le pouvoir et le changement: enjeux de la participation des parents dans une école publique alternative*. Mémoire de maîtrise, Département de Sociologie, Université de Montréal, novembre 1986.

Léger, Marie, *Les garderies populaire: mouvement social ou réseau d'État*? Thèse de doctorat, Département de Sociologie, Université de Montréal, 1984.

Léger, Marie, *Les garderies: le fragile équilibre du pouvoir*. Regroupement des garderies du Montréal métropolitain et Les Éditions de l'Arche, 1986.

Lesage, Marc, *Les vagabonds du rêve*, Montréal, Boréal, 1986.

Letellier, Marie, *On n'est pas des trous-de-cul*, Montréal, Parti pris, 1971.

Lévesque, Benoît, Alain Côté, Omer Chouinard et Jean-Louis Russel, *Profil socio-économique des coopératives de travail au Québec*, Université du Québec à Montréal et Comité provincial des coopératives de production, de travail et pré-coopératives, 1985.

Lévis, Claude, *Les pratiques collectives des expropriés de Mirabel, de 1969 à 1985*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, décembre 1985.

Lewis, Oscar, *Les enfants de Sanchez*, Paris, Gallimard, 1963.

Malo, Marie-Claire, *Naissance et croissance du secteur coopératif de consommation au Québec (1938-1953)*. Mémoire de maîtrise en administration, Centre de gestion des coopératives, École des hautes études commerciales, Montréal, 1976.

Mercier, Clément, «Un modèle «léger» de changement social: les coopératives de consommation», *Possibles*, vol. 4, n° 3-4, printemps-été 1980, p. 109-125.

Mercier, Clément, «Les clubs de consommation: des solidarités nouvelles?» *Possibles*, vol. 6, n° 2, 1982, p. 81-98.

Mercier, Clément, «Les coopératives de consommateurs en France et au Québec». Communication présentée au Colloque international sur les coopératives en France et au Québec, Montréal, mai 1986.

Morin, Edgar, *La méthode. 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

Morin, Edgar, *La méthode. 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.

Morin, Edgar, *La méthode. 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

Morin, Louis, *La méthodologie de l'histoire de vie, sa spécificité, son analyse*, Cahiers de l'Institut supérieur des sciences humaines, n° 10, Québec, Université Laval, 1973.

Mothé, Daniel, *L'autogestion goutte à goutte*, Paris, Centurion, 1981.

Offe, Claus, «Le travail comme catégorie de la sociologie», *Les temps modernes*, n° 466, mai 1985, p. 2058-2094.

Olson, Sherry et Paul Gauthier, «Qui est membre d'une coopérative d'habitation?», *Service social*, vol. 33, n° 1, 1984, p. 37-56.

Parent, Lucie, «Les radios communautaires au Québec: les difficultés», *Possibles*, vol. 5, n° 3-4, 1981, p. 137-146.

Piotte, Jean-Marc, *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*, Montréal, VLB Éditeur, 1987.

Poulin, André, *Autogestion et dépendance dans les coopératives d'habitation au Québec*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, janvier 1988.

Proulx, Denise, «Les coopératives de consommation à la dérive», «La coopération», *Le Devoir économique*, automne 1986, p. 27-29.

Quintin, Carmen, «Paroles de femmes... du JAL», *Possibles*, vol. 3, n° 3-4, printemps-été 1979, p. 243-272.

Quintin, Carmen, *Les pratiques émancipatoires dans deux coopératives d'habitation de la région montréalaise* Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, août 1983.

Quintin, Carmen et Claire Denis, «Les coopératives d'habitation: une solution d'avenir?», *Possibles*, vol. 4, n° 3-4, printemps-été 1980, p. 85-107.

Rosanvallon, Pierre, *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976.

Rouleau, Linda, *La participation des travailleurs dans l'entreprise: un état de la situation*. Québec, Commission consultative sur le travail et la révision du code du travail, Direction des publications gouvernementales, 1986.

Saucier, Carol, *Les coopératives d'habitation et le changement social* Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal, octobre 1986.

Savaria, Jules, «Le Québec est-il une société périphérique?», *Sociologie et sociétés*, vol. VII, n° 2, novembre 1975, p. 115-127.

Simard, Marcel, *Tricofil: évolution d'une collectivité ouvrière et émergence d'un syndicalisme gestionnaire*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal, mai 1981.

Touraine Alain, Michel Wieworka et François Dubet, *Le mouvement ouvrier*, Paris, Flammarion, 1984.

Vaillancourt, Jean-Guy, «Mouvement écologique et néo-pacifisme», dans Paul Bélanger *et al.*, *Animation et culture en mouvement*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 171-178.

Vaillancourt, Jean-Guy et Ronald Babin, «Régionalisme et mouvement de la paix», *Possibles*, vol. 11, n° 1, automne 1986, p. 21-33.

Vincent, Paul, *L'histoire d'une communauté ouvrière et d'une transformation d'entreprise en coopérative de travailleurs: l'Imprimerie coopérative Harpell*, Cahiers S-85-2, Centre de gestion des coopératives, École des hautes études commerciales, 1985.

II

L'émancipation sociale est-elle devenue impossible?

Marcel Rioux

Cet essai fait partie d'une recherche entreprise, il y a quelques années, sur la culture populaire. Après avoir constaté que cette dernière notion n'est pas innocente, les chercheurs en sont venus à s'intéresser aux «pratiques émancipatoires». Pour nous, la culture dite populaire fait partie de ces pratiques dites émancipatoires, dans la mesure où elle se distingue de la culture d'élite et de la culture mass-médiatique, toutes deux produites par une petite minorité et consommées par l'ensemble des citoyens. Les remarques qui vont suivre continuent celles que j'ai publiées sous le titre de «Remarques sur les pratiques émancipatoires dans les sociétés industrielles en crise» dans un ouvrage collectif *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire* (IQRC, coll. «Documents préliminaires» n° 2, 1982).

Six ans après, on ne peut nier que nos sociétés sont toujours en crise et que cette crise s'est même aggravée pendant ce temps-là. Sans mettre en question mes remarques de 1981, il faut reprendre la critique et poser plus explicitement le problème de la domination et de l'émancipation. Peut-être que la meilleure façon de cheminer, c'est d'essayer de décrire brièvement ce que les sociétés industrielles avancées sont devenues ou sont en train de devenir, de nous demander comment elles en sont venues là et enfin de nous redemander quels pourraient être les moyens, si moyens il y a, de combattre cette domination.

Il est deux sortes de critique que l'on peut faire de ces sociétés: en gros celles de l'Europe de l'Ouest et celles de l'Amérique du Nord. Comme ce modèle de société est en train de se propager aux quatre coins de la terre, à cause surtout de l'impérialisme politique, économique et culturel des États-Unis, cette critique vaut, à des degrés divers, pour l'ensemble des sociétés en voie d'occidentalisation: le Japon en est le meilleur exemple. On peut critiquer leur fonctionnement sans mettre en cause le type historique qu'elles représentent; on peut aussi, et c'est beaucoup plus rare, les critiquer en proposant de les remplacer par un autre type de société.

Comme la plupart de ces pays se disent démocratiques, c'est-à-dire qu'ils comportent des dirigeants élus par une majorité d'électeurs et d'autres qui s'y opposent — excepté dans les zones immédiates d'influence des États-Unis d'Amérique (Amérique latine) et de l'Union des Républiques socialistes soviétiques (les pays de l'Est) — on peut constater qu'aux États-Unis, en France, au Canada et au Québec, par exemple, on ne manque pas de critiquer les partis politiques qui forment le gouvernement. Qu'ont en commun ces critiques? Excepté dans certains pays et pour de très brèves périodes — en France et au Québec, par exemple — elles ne remettent pas en cause le type de société que ces pays pratiquent. Il n'est que de suivre les débats dans les assemblées nationales de ces différents pays pour s'en rendre compte. Quand des leaders comme Nixon et Reagan deviennent trop voyants, on les répudie, ne serait-ce que pour sauvegarder la crédibilité du système. Autrement, la critique se fonde presque exclusivement sur l'économie, même celle des partis d'extrême-gauche, dans les pays où ils existent.

À certains moments, la critique se fait radicale: en France, par exemple, le mouvement surréaliste de l'après-Première Guerre mondiale a été presque stoppé par la crise économique des années trente; le mouvement situationniste qui a culminé, en France, avec mai 1968, s'est résorbé dès la première crise du pétrole. Il en fut ainsi partout ailleurs. On dirait que tout est mis en œuvre, à la moindre alerte de nature économique, pour faire rentrer les protestataires dans le rang du consensus. Au lieu de se poser la question de savoir si ces crises économiques et ces guerres ne sont pas filles des impérialismes et de ces sociétés, les citoyens se rallient autour des leaders pour défendre leurs biens

et leurs privilèges. Pendant ce temps, le capitalisme privé et le capitalisme d'État se maintiennent et se redéploient.

Quand on parle de société industrielle avancée, on pense d'abord aux États-Unis d'Amérique, comme le faisait Tocqueville en 1831, en pensant, lui, à la démocratie et à son avenir. Comme lui, en s'intéressant aux États-Unis, on s'intéresse aussi à son propre pays, surtout si son pays, le Québec, se situe aux «limes» de l'Empire américain. C'est pourquoi nous centrerons la plupart de nos remarques sur la crise des sociétés industrielles surtout sur ces États-Unis auxquels Tocqueville a consacré sa très grande étude *De la démocratie en Amérique*; nos questions porteront surtout, comme les siennes, sur la culture, sur les mœurs qu'il appelait aussi «les habitudes du cœur»; pour lui ce qui l'intéressait, c'était de savoir ce que deviendront la liberté et l'égalité dans ce pays qu'il observait, il y a plus de cent cinquante ans.

Quand nous parlons de crise, nous parlons surtout de celle de la culture, essentiellement de celle des valeurs. Ce qui ne veut pas dire que cette crise ne s'accompagne pas, aux États-Unis, en 1987, d'une crise économique et politique. C'est d'ailleurs, presque exclusivement de cette dernière qu'il est question dans les médias et les forums. Les États-Unis traversent aujourd'hui une période d'extrême endettement et de déficits; c'est le pays le plus endetté du monde. Son leadership politique n'est plus aussi incontesté qu'il l'a été, même dans le monde occidental.

Et si c'était d'abord une crise culturelle, celle dont on ne parle presque pas, qui expliquerait la crise économique et politique et non l'inverse, peut-être vaudrait-il la peine de s'y arrêter. C'est d'ailleurs ce qu'a fait une équipe de sociologues de l'Université de Californie, en partant, elle aussi, de Tocqueville à qui elle a emprunté l'expression «Habits of the Heart».

UNE SOCIÉTÉ DU SPECTACLE?

Baudrillard dans son ouvrage *Amérique* (1986) dit des États-Unis que c'est la première société primitive contemporaine dans laquelle triomphent l'amnésie et l'inculture. Reprenant Tocqueville pour nous demander comment ce pays a cheminé du point de

vue culturel depuis 1831, nous nous posons les mêmes questions que les auteurs de *The Habits of the Heart* qui écrivent: «Une étude des mœurs nous renseigne sur l'état de la société, sa cohérence et sa viabilité à long terme» (p. 275, ma traduction[1]). Inutile de dire que si nous nous posons à peu près les mêmes questions, nous procédons bien différemment et nous concluons d'une tout autre façon. En effet, nous ne croyons pas qu'une réforme de l'enseignement des sciences sociales, comme les auteurs le préconisent, toute louable qu'elle soit, règlera les problèmes de la culture américaine. Voici donc quelques éléments pris sur le vif en 1987 de cette société du spectacle.

Accablé par les scandales de l'Irangate, critiqué par la Commission Towers qu'il avait lui-même nommée, Reagan se laisse convaincre de donner une conférence de presse télévisée. La question que se posent son entourage, la presse et une bonne partie des citoyens américains, c'est de savoir s'il peut encore tenir le coup à la télé pendant plusieurs minutes. On le fera répéter pendant plusieurs heures. Ce qui importe ce n'est pas tant ce qu'il va dire mais comment il le dira! De l'avis de la majorité des observateurs, il a passé le test de la télévision. Il est toujours le grand communicateur!

Le lendemain, la chaîne de télévision CBS invite, entre autres spécialistes, un «grand critique de la télévision». Lui aussi croit que Reagan a fait un bon show; il ajoute que son successeur à la Maison Blanche devra être lui-même un excellent acteur pour garder sa popularité auprès des masses. Dans les quelques lettres qu'on a publiées après le show, celles qui étaient favorables à Reagan disaient qu'il est un grand président puisqu'il a communiqué aux Américains l'idée qu'ils sont encore le plus grand peuple sur terre!

Je ne veux pas m'arrêter à l'Irangate ni au déclin de la popularité de Reagan, mais simplement attirer l'attention sur sa conférence de presse et poser ensuite d'autres questions sur le type de société dont l'Amérique est le leader. C'est d'ailleurs un peu la même chose qui se produit en France. On invite à la télé

1. Bellah R. *et al.*, *Habits of the Heart*, University of California Press, 1985. Notre traduction.

des leaders politiques auxquels on pose des questions. On mesure à chaud leur performance! On dira qu'un tel maîtrise mieux le médium qu'un autre!

Encore aux États-Unis, viennent d'éclater les scandales des jeux organisés dans les «high schools» et les «colleges». Il faut dire que certains de leurs matchs sont télévisés et prennent de ce fait une importance nationale. Pour gagner des parties et donc acquérir une grande popularité, des maisons d'enseignement attirent de jeunes athlètes par des bourses, par des dispenses de cours et par des cadeaux de toutes sortes; certaines ferment les yeux sur les drogues qu'absorbent nombre d'athlètes pour être plus performants. À défaut d'enquêtes systématiques, on peut supposer que ceux qui participent à ces détournements de l'activité ludique se recrutent parmi les couches de population les plus démunies, celles qu'on appelle pudiquement les minorités ethniques.

Encore une fois, s'agit-il de passer des lois plus sévères pour faire disparaître ces pratiques aberrantes? Ou ne s'agit-il pas plutôt de mettre en cause la société du spectacle qu'est devenue l'Amérique?

On pourrait se demander ce que sont l'information et la distraction dans les sociétés industrielles avancées. La différence entre les deux a tendance à s'amenuiser dans la mesure où la réalité et l'apparence sont de plus en plus confondues. Un politicologue américain a soutenu que Ronald Reagan confond la réalité avec les épisodes de certains films qu'il affectionne et dans lesquels il a quelquefois joué. Des phrases entières de ses discours seraient empruntées à ces films. Les téléspectateurs de la Californie, ses anciens électeurs, le lui rendent bien: *certains* d'entre eux, au lieu d'écouter sa conférence de presse de mars 1987, ont préféré regarder un match de sport, télévisé à la même heure.

Quoi qu'il en soit, des postes et des réseaux de télévision, sentant bien où se trouvent les dollars, coupent de plus en plus les émissions dites d'information au profit de celles de jeux et de dramatiques. Je crois que c'est facile à comprendre. McLuhan l'a déjà dit. Faire savoir qu'un grand nombre de personnes sont mortes ici et là dans le monde, soit de faim ou de guerre, est devenu banal. Voir une personne agoniser dans un roman-savon

est beaucoup plus intéressant car, confondant la fiction avec la réalité, les téléspectateurs croient connaître la victime et s'identifient à elle ou à ses tortionnaires. Être informé du nombre de divorces à New York est moins prenant que de voir une héroïne de roman-savon, trompée et bafouée, qui demande le divorce après plusieurs scènes de larmes et d'injures. Si la réalité quotidienne, nationale et internationale, est insupportable, mieux vaut absorber de la guimauve à dose massive.

Au Canada et au Québec, on note le même phénomène. L'organisme d'État qui régit radio et télévision demande plus d'information; les postes privés continuent à donner plus de divertissements et pillent l'information là où elle ne coûte pas cher.

Le tout dernier scandale à ce jour, celui qui implique la politique, la religion et la télé, atteint plusieurs millions de personnes aux États-Unis et se chiffre en centaines de millions de dollars. Voici les faits tels que rapportés par la revue canadienne *Macleans* du 6 avril 1987. Le révérend Jim Bakker dont le ministère s'appelle PTL (Praise the Lord et People that Love) a avoué qu'il a trop aimé, qu'il a eu des relations sexuelles avec une secrétaire de son Église, âgée de 21 ans. Il est venu l'avouer, accompagné à la télé par sa femme, Tammy. Honteux, Bakker démissionna de l'empire PTL, qui compte, entre autres actifs, une station câblée de télévision et un parc d'amusement évangélique (gospel-theme amusement park); cette foire serait presque aussi importante que le Disneyland de Californie. *Penthouse*, comme c'était arrivé pour l'ancienne secrétaire d'Oliver North, le cowboy de l'Irangate, voulut que la partenaire de Bakker, le ministre évangélique, posât nue dans le magazine. «Si elle est assez bonne pour Jimmy Bakker, dit le représentant de *Penthouse*, elle est assez bonne pour le reste du monde.»

Il va sans dire que ce scandale est devenu aujourd'hui une espèce de saga aux multiples rebondissements qui alimente tous les médias américains; c'est un télé-roman qui comporte les meilleurs ingrédients du succès: religion, politique, argent, loi, dolce vita et cul. Orcar Wilde avait raison qui disait que c'est la vie qui imite l'art plutôt que l'art qui imite la vie. On notera ce que la vie et l'art sont devenus dans l'Amérique de 1987; s'y exhale aussi un relent de sida pour épicer et dramatiser les deux.

On pourrait continuer d'aligner et de commenter ces scandales. Il arrive, toutefois, que le plus scandaleux, c'est que ces scandales ne scandalisent plus; ils sont devenus la vie quotidienne de l'Amérique; tous n'y participent pas aussi activement que le révérend Bakker, mais tous les vivent comme des télé-romans, en s'identifiant avec l'un ou l'autre des bons et des méchants. Et la roue continuera de tourner. La télé et le cinéma découperont ces scandales en rondelles qu'ils débiteront à la petite semaine. Il sera bien difficile de savoir où sont la vie et la fiction; un peu tout le monde sera devenu M. Reagan lui-même: «Praise the Lord and God bless America.»

ÇA VA CHANGER? C'EST COMMENCÉ! DISENT CERTAINS AMÉRICAINS

Je me souviens de Raymond Aron qui écrivait, et qui me disait pour me détourner de Sartre, que les Américains sont des réalistes, des gradualistes qui changent les choses petit à petit et réussissent toujours; contrairement aux Latins qui veulent tout changer d'un seul coup et qui finalement ne changent jamais rien. Je lui ai longtemps presque donné raison. Michel Contat, rendant compte, dans *Le Monde* du 27 mars 1987, d'un livre sur Aron et Sartre, intitulé *Les Petits Camarades*, écrit: «Sartre peint les hommes tels qu'il ne voudrait pas qu'ils soient, au nom de ce qu'ils pourraient être; Aron décrit leur société telle qu'elle est, avec regret, mais enfin c'est comme ça.» Je crois qu'on peut aujourd'hui continuer ce débat qui n'a pas perdu un iota de sa pertinence; pour donner un peu plus raison à Sartre contre Aron qu'on ne le fait souvent, je m'appuierai plus tard dans mes remarques sur Tocqueville qu'Aron admirait tant. (J'ajouterai ceci, un peu par malice et non pour démontrer quoi que ce soit: lors d'un congrès international tenu à Washington, je me promenais en voiture le long du Potomac avec Pierre Naville, admis aux États-Unis pour cette circonstance, mais qui n'avait pas le droit de quitter la capitale; trotskiste, il était assez près de Sartre. Tout à coup, nous vîmes Aron descendre de voiture et être accueilli dans la rue par des militaires du Pentagone. Et Naville, superbe, de dire: Qui est le larbin de qui dans cette affaire?)

Il est bien évident qu'après l'Irangate et tous les scandales, dont les quelques-uns que je viens de mentionner, beaucoup d'Américains se rendent compte que tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes. Le *Time* de New York, a publié le 30 mars 1987 un très long essai sur l'«État de la Nation» et dont le titre est: «A Change in the Weather». Ce périodique reprend la thèse d'un historien américain célèbre, Arthur Schlesinger Jr et de son livre *The Cycles of History*; il y traite essentiellement du cas de son pays. Je ne crois pas qu'il y soit question de l'émergence et du déclin des Empires. Ce serait probablement un acte considéré comme anti-américain. On peut critiquer des Américains, même les plus célèbres, mais non l'Empire. Ainsi *Time* écrit que Reagan voulait guérir la société des habitudes prises par le New Deal de Roosevelt et, citant Emerson pour expliquer la chute de Reagan, ajoute avec le philosophe: «À la longue, tout héros devient un casse-pieds».

En somme, Schlesinger et *Time* reprennent aujourd'hui à peu près les deux termes de Tocqueville — à savoir qu'en 1831 se disputaient l'individualisme et l'égalitarisme — au moment où il observait la société américaine. Lequel l'emporterait? L'historien américain, lui, soutient que depuis cent ans, à chaque génération, pendant trente ans, à peu près, l'une ou l'autre tendance a prédominé, chacune à son tour. D'après eux, nous sortons de la tendance individualiste pour revenir à plus de social-démocratie.

«The nation is beginning to look beyond now.» L'après-Reagan est déjà commencé! Il y a des indices, dit encore *Time*, qu'il se produit un changement fondamental dans le climat politique des États-Unis, dans son humeur philosophique, tel qu'il se produit à chaque génération. C'est la réponse à la question qui sous-tend mes remarques: s'émanciper de quelle domination? Réponse de Schlesinger: de Reagan et de quelques-uns de ses comparses cow-boy. Si je me fiais à ce type de critique, je devrais mettre un point final ici.

Comme j'ai l'impression qu'on ne va pas au fond du problème et que j'habite aux marches de l'Empire, je continue l'analyse de l'interprétation de Schlesinger et du *Time*. Dans ces écrits, il s'agit, en somme, du rôle du gouvernement américain pour régler les problèmes économiques et sociaux des individus et du pays. Essentiellement de savoir si le gouvernement laisse des individus et des groupes s'enrichir à peu près comme ils le veulent;

ou bien si le gouvernement doit plutôt viser à distribuer plus équitablement les richesses produites. Comme le dit le maire américain d'une grande ville (*Time*, 30 mars 1987): on s'éloigne de ce que vous pouvez appeler l'attitude de «laisser faire» de Reagan et on va vers une politique plus activement compatissante envers ceux qui sont réellement dans le besoin. On passe du mot d'ordre, «regardez en haut vers le succès et la richesse» à celui de «regardez en bas vers les pauvres et les sans-abri». Il semble, toujours d'après *Time*, que les sondeurs d'opinion arrivent aux mêmes résultats que ceux que je viens de rapporter: 69 % suggèrent de dépenser moins pour la guerre et plus pour la santé, les pauvres et les vieux, pour purifier l'environnement et aider les sans-abri. Bien que les périodes d'individualisme forcené ne correspondent pas tout à fait à celles où le Parti républicain détient le pouvoir à Washington, c'est d'autre part, presque toujours le Parti démocrate qui fait montre de plus de compassion envers les pauvres. C'est l'historien Schlesinger qui, partisan lui-même des démocrates, l'affirme et, qui de l'avis de plusieurs, le prouve. Plusieurs candidats démocrates à la présidence ne s'expriment pas autrement que cet historien. Telles que rapportées par *Time*, voici quelques-unes de leurs déclarations:

> Quand des boursiers Rhodes sont arrêtés pour traficotage à la Bourse, cela contribue à gonfler le sentiment populiste qu'une classe privilégiée s'enrichit au détriment du reste de l'économie. Ces candidats, ajoute *Time*, font bien attention à ne diriger leurs attaques qu'envers Wall Street et le Big Business et non contre les affaires détenues par des familles et des entrepreneurs (30 mars 1987) (notre traduction).

Voilà, en gros, ce qu'est le balancier américain. Une période de capitalisme sauvage suivie d'une période de compassion pour les pauvres et les malades. Est-ce assez pour rendre compte des cent dernières années d'histoire des États-Unis, pour caractériser ce type de société et surtout pour essayer d'apercevoir vers quoi il se dirige et vers quoi il entraîne les États qui sont, bon gré mal gré, dans son sillage et son orbite? En m'interrogeant ainsi, je m'interroge bien sûr l'avenir de notre monde occidental, d'un point de vue intellectuel, mais aussi et surtout sur mon pays le Québec qui, hélas! me semble s'américaniser de plus en plus, de jour en jour, et qui n'a pas la faculté de résistance du mastodonte américain. Quand l'Amérique éternue, le Québec tousse et son âme se fendille toujours davantage.

Si je me rapportais aux télé-évangélistes, je dirais qu'on sacralise — un bien grand mot — l'arbitraire américain. En effet, à écouter même les plus érudits d'entre eux, on a l'impression que les Américains sont le peuple élu de Dieu, qu'ils font sa volonté et que s'ils s'égarent un peu pendant une génération, la suivante expiera en essayant de recoller, tant bien que mal, les pots cassés. La dernière opération s'appelle, dans la terminologie de *Time*, un changement fondamental de parcours et de philosophie. Ce sont des termes qui conviendraient mieux pour qualifier 1776, 1789 et 1917. Et si l'on soutenait, au contraire, que notre monde est gros d'une révolution culturelle et que ce ne sont pas les démocrates, cuvée 1988, qui la feront mais qu'ils la hâteront, on ferait beaucoup de peine à Schlesinger et Cie, braves gens s'il en fut jamais. C'est cette opinion que je vais tenter d'étayer dans la suite de ces remarques.

On a tellement parlé d'économie et donc d'inflation, de taux d'intérêt, de déficit et de dettes, qu'on a oublié le principal, la culture. L'économiste Jacques Attali définit ainsi la culture:

> Dans toute société, les rapports de l'homme avec son environnement et avec les autres hommes sont régis par un ensemble de représentations, d'attitudes, de comportements communs, leur donnant un sens et constituant au-delà du sens immédiat du langage une culture. Un homme agit en fonction de cet environnement symbolique, qui détermine des critères de comportement (*La Parole et l'Outil*, PUF, 1975, p. 76-77).

C'est donc un domaine important dans la vie d'un homme et d'une société. Pourtant, chez les Américains cités, il n'en est pas question, même lorsqu'il s'agit de changement fondamental dans le parcours de la société et de la philosophie des États-Unis. Pourtant à la fin du long essai de *Time* on lit ceci. «Au commencement, l'Amérique était une page blanche; dans les mots de Tocqueville, pas d'histoire, tout en puissance [...] La nation va maintenant accomplir un acte très américain, celui de se réimaginer.» Si je sais lire, ce dernier mot ne veut pas simplement dire imaginer un bas taux d'inflation, moins de sans-abri et plus ou moins de riches. Peut-être est-ce là le lourd tribut à payer pour être devenu l'empire le plus puissant du monde que de ne pouvoir imaginer un autre type de société et que de voir l'*homo américanus* comme l'aboutissement indépassable de l'évolution socio-culturelle de l'hu-

manité. Je mets en garde contre cette aberration américaine en citant Marx Weber, un ami de Raymond Aron, dont beaucoup d'universitaires américains se proclament encore les disciples et qui écrivait au sujet de l'avenir des États-Unis et de l'Occident:

> Nul ne sait encore qui, à l'avenir habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensers ou des idéaux anciens ou encore, — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas pour les «derniers hommes» de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité: spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur — ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là («Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique», cité par Marcel Rioux dans *Sociologies et Sociétés*, vol. 1, n° 1, mai 1969, p. 53-67).

LA MONTÉE DES BARBARES

Ces temps-ci, en France et même aux États-Unis, paraissent des volumes où l'on se demande ce qu'est devenue «la culture». «Madame se meurt, Madame est morte», dit-on. Voilà le verdict! Je parlerai ici, à titre d'exemple, des idées que l'Américain Allan Bloom a exprimées dans *L'Âme désarmée, Essai sur le déclin de la culture générale*.

Bloom a donné une longue interview au *Figaro-Magazine* du 28 mars 1987 dont j'extrais quelques passages. En gros, M. Bloom me semble plutôt de droite. M. Bloom est spécialiste de Platon et professeur de philosophie politique à l'Université de Chicago. Le *Figaro-Magazine* dit de son livre: «Aucun ouvrage, depuis la parution de *l'Opium des intellectuels* de Raymond Aron n'avait aussi lucidement mis à plat les comportements intellectuels conscients ou inconscients, du monde occidental [...].» Pour lui et pour le journaliste Georges Suffert qui l'interroge, «la culture» dont il est question, c'est la culture intellectuelle et artistique transmise de génération en génération, depuis les Grecs jusqu'aujourd'hui. Pour eux, et d'autres, l'acception dite ethnologique de la notion de culture, telle celle de Jacques Attali que j'ai citée plus haut, est un abus de langage, une supercherie; on ne saurait parler

de la culture de Mayas ni de celle des Dogons sans crime de lèse-majesté envers la grande culture occidentale; c'est une première forme de barbarie. Il est évident, selon M. Bloom, que des méchants Occidentaux sont aussi dévoyés et vont rejoindre ceux dont parlait naguère Julien Benda dans sa *Trahison des clercs*. Monsieur Bloom n'aime pas ses étudiants: ils ne lisent pas Platon, font l'amour à gogo et ne sont pas jaloux. Plus de culpabilité, ni de honte! «Mais pour le moment, je constate, dit-il, que la principale conséquence de cette évolution des mœurs, c'est le renforcement de la solitude.» Je suis bien d'accord avec lui, mais il aurait pu s'interroger sur le pourquoi de cette solitude. Non, il aime mieux continuer de fustiger les jeunes. «Pour la plupart des jeunes, la musique classique est marginale (comme la culture). Au contraire le rock — rythme et mélodies — est l'expression barbare de l'âme.» Il y a quelques adultes occidentaux qui sont responsables de toutes les aberrations dont les jeunes se rendent coupables. «L'historicisme nous délivre de l'histoire et du sens. Le contenu des textes disparaît dans la brillance de l'interprétation. Vous retrouvez là l'influence de Barthes, Foucault et Derrida — Pour eux Platon sait évidemment moins de choses sur l'homme que Sartre.» Monsieur Bloom rejoint certains Français d'aujourd'hui qui, comme lui, se désespèrent, comme fraction de classe, de ne plus avoir le statut social d'il n'y a guère. La seule différence c'est que lui exprime plus candidement ses états d'âme. Parlant de 1946, il dit dans son interview: «Sur les bancs de la fac je côtoyais des combattants qui avaient gagné une guerre juste. Tout était possible. Nous allions transmettre la grande culture, la grande culture européenne.» Il est bien évident que lorsque la culture première (au sens ethnologique) est en crise, la culture seconde (culture stylisée) l'est aussi. Comment en serait-il autrement? Notre honorable professeur est aussi un peu raciste sur les bords.

> Curieusement, dit-il, au moment où nos troupes entrent dans les ruines de Berlin, au moment où l'Allemagne est détruite, des pans entiers de la philosophie allemande pénètrent les États-Unis. Nous n'avons pas de philosophie spécifique, on va nous offrir du kit. Et ça va marcher. La crise que je décris est la conséquence directe de cette injection.

D'autres méchants débarquent donc dans la pure Amérique: Marx et Nietzche. Et ils auraient pu dire, comme l'avait fait Freud

en abordant aux États-Unis: «Nous leur apportons la peste!» Dernier trait du discours de ce monsieur Bloom qui défend la «grande culture»:

> Je raconte dans mon livre comment un chauffeur de taxi d'Atlanta [tout probablement un Noir, ce qui n'arrange rien] m'a expliqué qu'il avait maîtrisé son «moi». C'était déjà assez impressionnant. Mais il a précisé: «Grâce à la psychothérapie de la gestalt.» J'ai reçu la gestalt sur la tête. Je n'ai pas su si je devais rire ou m'interroger de nouveau sur la nature et le rôle de la philosophie.

Le pauvre chauffeur de taxi ne savait pas qu'il s'adressait à un gardien du Temple, à un défenseur de la «grande culture», protégée par une muraille de mandarins. Monsieur Bloom fait preuve d'une grande suite dans les idées; à Suffert qui lui demandait ce qu'il fallait faire, face à cette grande crise de l'Occident, il répondit, superbe: relire les grands textes. Platon en tête! Comme il a déjà dit au cours de l'interview que personne aujourd'hui ne lit plus, ça ne peut que vouloir dire que lui et d'autres spécialistes de la grande culture vont se replonger dans leurs grands textes, comme un suprême exorcisme contre les Barbares de tout poil.

Cette petite expédition du côté de chez M. Bloom, non pas Léopold, mais Allan, me permet de préciser un peu cette notion de culture qui en France et même aux États-Unis est remise à l'ordre du jour. Tout se passe comme si un peu tout le monde qui se sent mal à l'aise dans nos sociétés contemporaines se disait que c'est une question de culture. Comme ceux qui écrivent là-dessus font généralement partie de cette haute et grande culture dont parle monsieur Bloom, ils se sentent visés, eux et leurs œuvres, et annoncent la fin du monde. Lucien Goldman et Simone de Beauvoir ont déjà parlé de classes sociales et de fractions de classe qui sont en régression et qui ont une vision du monde tragique et pessimiste. Je crois, d'autre part, qu'il faut remettre cette vision du monde dans l'ensemble de celle d'une société ou, comme aujourd'hui, dans l'ensemble de la civilisation occidentale. Culture, au sens ethnologique, désigne en gros ce que Tocqueville entendait par «les habitudes du cœur» (*Habits of the Heart*, expression reprise récemment aux États-Unis). Cela dit, il est bien évident que les deux types de phénomènes entretiennent d'étroites relations et qui varient selon les époques et les classes sociales. Dans la suite de ces remarques, j'emploierai les deux notions mais en

ajoutant certains épithètes pour qualifier la culture intellectuelle et artistique.

Jusqu'ici nous avons vu que certains Américains parlent surtout d'économie et de politique de l'État, et reprennent certaines des analyses de Tocqueville; et que Schlesinger voit que l'histoire des États-Unis obéit à des cycles fondés sur la succession des générations. Les écrivains français qui n'ont jamais accepté la notion de culture ethnologique s'intéressent surtout à la «grande culture» et ont tendance à se donner des maîtres différents, de génération en génération. Récemment, il semble que ces périodes soient de plus en plus courtes. À la fin des années 1960, on parlait beaucoup, sur la place de Paris, des nouveaux philosophes. Ils sont maintenant disparus et se sont recyclés dans d'autres jeux de l'esprit. De ce point de vue, Philippe Sollers et Bernard-Henri Lévy me semblent exemplaires. Il appert que si l'on veut essayer de rendre compte de la crise des sociétés industrielles, il faut tenir compte de l'ensemble de ces sociétés et particulièrement de l'Empire américain; il faut aussi tenir compte de tous les phénomènes socio-culturels qui composent l'ensemble d'une société.

Si l'on veut analyser l'évolution d'une société et d'un type de société, d'un mode de production, comme les marxistes l'appellent, il faut non seulement prendre en considération les changements dits cycliques, ceux qui sont immédiatement perçus, comme le balancier qui amène périodiquement au pouvoir les républicains et les démocrates, mais des phénomènes de longue durée et qui sont pour ainsi dire cumulatifs: parce qu'ils ne changent pas à intervalles réguliers ou brusquement, ils sont moins perceptibles ou moins sujets à l'analyse. Si l'on convient que le social-historique se compose de trois grandes instances, politique, économique et culturelle, il me semble que les phénomènes qui appartiennent à la longue durée, qui sont plus latents et moins immédiatement perceptibles, sont ceux que l'on appelle «culturels»; les «habitudes du cœur» dont parlait Tocqueville changent moins vite et non par à coups et, en dernier ressort, peuvent le mieux rendre compte du changement global d'une société ou d'une civilisation. L'historien Arthur Schlesinger, en parlant des cycles de l'histoire américaine pendant le siècle qui s'achève, donne l'impression qu'en dehors des changements politiques et économiques provoqués par la venue des démocrates ou des républicains, le reste de la société américaine reste stable. Non seulement est-ce là n'avoir qu'une vue étriquée des choses, mais c'est aussi se priver d'un

point de vue qui pourrait expliquer les changements politiques et économiques mêmes et bien d'autres. C'est à ce moment-là que l'on pourrait peut-être commencer à parler sérieusement du déclin de l'Empire américain.

L'AMÉRIQUE DE TOCQUEVILLE

> Le 24 février 1848, à Paris, par une de ces journées où l'on «respire en plein l'atmosphère des révolutions», un député parvient, après quelques difficultés, à la Chambre où il gagne sa «place accoutumée sur les bancs relevés du centre gauche». Il a quarante-deux ans, il s'appelle Alexis de Tocqueville; il est célèbre depuis treize ans déjà pour un ouvrage dont allait bientôt paraître la douzième édition, *De la Démocratie en Amérique* (Tocqueville, Bibliothèque sociale, Aubier Montaigne, p. 13, Paris, 1977)[2].

Voilà donc ce comte normand, revenu aux affaires, après la Révolution et l'Empire, lorsque les Bourbons, avec Louis-Philippe 1er, en 1830, revinrent sur le trône français. Tocqueville qui était un peu de la famille fut envoyé en mission aux États-Unis, avec le comte de Beaumont, pour y étudier les pénitenciers. *De la Démocratie en Amérique*, qu'il écrivit à la suite de ce voyage, manifeste, de la part d'un aristocrate français beaucoup de libéralisme; de là sa place au centre gauche de la Chambre de 1848.

Si l'on résume, pour les besoins de ces remarques-ci, les idées principales de Tocqueville, on voit qu'elles se développent autour de trois notions, celles de démocratie, d'égalité et de liberté. L'aristocrate européen qu'il était découvre un État démocratique que n'a pas enfanté une révolution comme celle de son pays. Il croit voir aux États-Unis un espèce d'événement providentiel qui lui apparaît comme une expérience politique unique au moyen de laquelle il pourra étudier les enjeux, les conditions de la démocratie et même ses contradictions. La grande question qu'il se pose dans les années 1830, c'est de savoir si l'on peut longtemps concilier égalité et liberté et finalement laquelle l'emportera. Plus d'un siècle et demi plus tard, il nous semble peut-être facile

2. Toutes les citations subséquentes de Tocqueville sont tirées du même volume.

d'apporter la réponse, mais il faut considérer que déjà Tocqueville avait bien posé le problème. Il avait aussi aperçu dès ce moment-là que:

> Il y a aujourd'hui sur la terre deux grands peuples, qui, partis de points différents, semblent s'avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains [...] chacun d'eux semble appelé par un destin secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains les destinées de la moitié du monde (p. 81-82).

On peut dire que les phénomènes et les notions qui forment l'armature de *De la Démocratie en Amérique* continuent de constituer l'essence de la problématique américaine; c'est là le balancier dont parle Schlesinger: plus d'égalité pour les démocrates et plus d'individualisme pour les républicains. À partir des observations et des opinions de Tocqueville même, on peut aujourd'hui comprendre comment et pourquoi l'Amérique et à sa suite les sociétés industrielles avancées sont entrées dans une crise qui s'aggrave d'année en année.

Contrairement à ce que dit le Comte, l'Amérique ou les Américains ont un passé: ils sont Anglais et de religion protestante. Bien que Tocqueville note que déjà, en Angleterre, existaient plus de notions de droit et de liberté que chez la plupart des peuples européens, pour lui, le point de départ de la démocratie américaine se trouve au Nord des États-Unis. Nous verrons plus loin que la culture anglo-saxonne, la religion et la langue surtout, vont jouer un rôle important, dans la suite des événements de l'histoire des États-Unis.

Un autre fait que Tocqueville néglige tellement il est aveuglant, c'est que cette Amérique anglo-saxonne naissante porte en elle l'industrialisme, le capitalisme et la société bourgeoise; il y fait allusion très brièvement mais n'en déduit pas les conséquences possibles. C'est comme s'il laissait ce soin à Marx, qui le fera pour le capitalisme et beaucoup moins pour l'industrialisme. J'admets qu'il est plus facile de faire ce constat aujourd'hui qu'il y a plus d'un siècle et demi.

> Mais les États-Unis, dit-il, ayant été peuplés par des hommes égaux entre eux, il ne se trouve pas *encore* [je souligne] de dissidence permanente entre les intérêts de leurs divers habitants [...] La

> majorité a donc aux États-Unis une immense puissance de fait et une puissance d'opinion même aussi grande; et lorsqu'elle est une fois formée sur une question, il n'y a pour ainsi dire point d'obstacles qui puissent, je ne dirai pas arrêter, mais même retarder sa marche, et lui laisser le temps d'écouter les plaintes de ceux qu'elle écrase en passant — *Les conséquences de cet état de choses sont funestes et dangereuses pour l'avenir* (L'italique est de nous) (p. 67).

Tocqueville savait que le sort qui attendait l'Amérique était aussi le sien et le nôtre.

> J'avoue, écrit-il, que dans l'Amérique, j'y ai cherché plus que l'Amérique; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même de ses penchants, de ses passions; j'ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir du moins ce que nous devions espérer ou craindre d'elle (p. 59).

Je ne veux pas discuter, comme l'a très bien fait Claude Lefort, par exemple, de la relation entre égalité et liberté chez Tocqueville et ne veux pas, non plus, poser cette question d'un point de vue plus théorique. Il faut aussi dire que ce problème n'est pas encore résolu aujourd'hui et qu'il devrait être au centre des discussions sur la société qui remplacera celle dans laquelle nous vivons et que nous critiquons. C'est peut-être le plus grand mérite de Tocqueville d'avoir vu que c'est là le grand problème de la démocratie.

Comme c'est la liberté plutôt que l'égalité qui a rompu les amarres et fait la nique à cette dernière, je m'interrogerai sur ce que Tocqueville en disait en 1835.

Ce qu'il dit de la liberté, de l'individualisme et de l'égoïsme pourrait l'être aujourd'hui et l'on se prend à se demander pourquoi il n'a pas carrément prévu que ce serait là l'aboutissement de l'aventure américaine. Pour ne pas démentir sa grande réputation d'aristocrate libéral? Il faut plutôt le lire.

> Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de ces peuples plus rapidement que les lumières et que les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés, et comme hors d'eux-mêmes, à la vue de ces biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir. Préoccupés du seul soin de faire fortune,

> ils n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun d'entre eux à la prospérité de tous [...] L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contretemps fâcheux qui les distrait de leur industrie [...] Ces gens-là croient suivre la doctrine de l'intérêt, mais il ne s'en font qu'une idée grossière, et, pour mieux veiller à ce qu'ils nomment leurs affaires, ils négligent la principale, qui est de rester maîtres d'eux-mêmes (p. 145).

Et encore: «L'amour du bien-être est devenu le goût national et dominant: le grand courant des passions humaines porte de ce côté; il entraîne tout dans son cours.» Et ceci qui est encore plus actuel: «Je n'ai pas rencontré, en Amérique, de si pauvre citoyen qui ne jetât un regard d'espérance et d'envie sur les jouissances des riches, et dont l'imagination ne se saisit à l'avance des biens que le sort s'obstinait à leur refuser.» Ce qui devient chaque jour de plus en plus vrai pour les Québécois et qui ne l'était pas moins quand Tocqueville vint nous visiter en 1831. Le mal court!

«J'ai fait voir comment dans les siècles d'égalité, écrit le Comte, chaque homme cherchait en lui-même ses croyances; je veux montrer comment, dans les mêmes siècles, il tourne ses sentiments vers lui seul.» Après avoir distingué l'égoïsme de l'individualisme, il écrit:

> L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus; l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres. Il va s'absorber dans l'égoïsme [...] L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent (p. 135).

Et ceci encore qui pourrait dater d'aujourd'hui:

> Chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retournent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face: la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on a aucune idée de ceux qui vous suivront. Les plus proches seuls intéressent (p. 139).

Au moment où certains de mes informateurs du Québec, dans les années 1950, pouvaient nommer quinze cents et même deux mille de leurs parents, dans un collège de New York, on arrivait, dans le même temps, à une trentaine à peine. Ça nous a bien passé depuis!

Relisant Tocqueville aujourd'hui, j'ai bien du mal à ne pas croire que ce n'est pas David Reisman qui a écrit hier certains de ces passages.

> Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres, ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux; mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent pas; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.[...] En vain chargerez-vous ces mêmes citoyens, que vous avez rendus si dépendants du pouvoir central, de choisir de temps à autre les représentants de ce pouvoir, cet usage si important, mais si court et si rare de leur libre arbitre, n'empêchera pas qu'ils ne perdent peu à peu la faculté de penser, de sentir et d'agir par eux-mêmes, et qu'ils ne tombent ainsi graduellement au-dessous du niveau de l'humanité (p. 171 et 173).

Il me semble que ce n'est pas le parti démocrate américain — plus enclin à la compassion que Reagan et ses fans — qui règlera la crise profonde où sont engagés l'Empire américain et les États qui gravitent dans son orbite. C'est encore bien moins le nouveau Gorbachev qui le fera; rien ne sert d'affirmer, comme le fait madame Thatcher, que c'est un homme avec lequel on aimerait faire des affaires et que c'est bien dommage qu'il soit entouré de communistes. Il faut essayer de lire autrement notre réalité, toute notre réalité, en devenir conscients et, enfin entreprendre des actions qui nous remettent sur la voie de l'humanité et nous détournent des robots, fussent-ils performants et aguichants.

SORTIR DE L'ABSTRACTION ET DE L'APPARENCE

Claude Lefort, en parlant de Tocqueville, écrit:

> À présent, l'analyse de l'individualisme ne fait que mettre en évidence le processus de séparation, d'isolement, de *privatisation* des individus, qui s'effectue entièrement au préjudice de la société [...] À l'image de la société nivelée se superpose celle de la société morcelée (*Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 234).

Je doute qu'aujourd'hui la société soit nivelée, ni encore moins l'ensemble du monde, mais que nos sociétés soient morcelées et qu'y règnent des abstractions et apparences qui tendent à remplacer la réalité, voilà un résumé de la thèse que je veux brièvement exposer ici. Cette thèse est très simple: l'Occident est sans cesse allé vers un morcellement de la réalité et une apparence envahissante qui finit par remplacer cette réalité. La domination politique et économique n'a pas cessé, mais elle a abouti dans la séparation et l'aliénation généralisée; l'humanité pourrait bien disparaître totalement dans une guerre de robots. Marx, qui est devenu aujourd'hui, à cause des horreurs de la société russe qui s'en réclamait, un grand-père humilié, a, comme Freud et Nietzche, dit des vérités que les gloses ont obscurcies. Il écrit par exemple:

> L'économie politique ne nous explique nullement le pourquoi de la séparation du travail et du capital [...] Sans doute nous avons tiré le concept de *travail aliéné* (de vie aliénée) de l'économie politique comme le résultat du mouvement de la propriété. Mais l'analyse de ce concept nous montre que si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle en est bien plutôt la conséquence, de même qu'à l'origine les dieux ne sont pas la cause, mais l'effet des égarements de l'esprit humain. Plus tard ce rapport causal se change en action réciproque (Cité dans Marcel Rioux, *Essai de sociologie critique*, p. 87).

Marx disait que pour comprendre ce qu'est le travail, il faut étudier ce qu'il est devenu aux États-Unis.

> Cet état de chose s'est mieux développé dans le type le plus moderne de la société bourgeoise, aux États-Unis. C'est là que la catégorie abstraite, «travail», «travail en général», travail sans phrase

[en fr.] le point de départ de l'économie moderne, devient pratiquement vraie (Rioux, *ibid.*, p. 91).

Il en est ainsi de l'aliénation-séparation, qui est non seulement le point de départ de l'«économie moderne» mais de toute la société moderne. Il est intéressant de constater que Tocqueville, s'intéressant au politique et Marx à l'économie arrivent tous deux au même résultat; ce qui devrait conforter dans leur tombe, Sartre et Aron qui, vivants, ne voulurent pas le savoir.

ESSAYER DE COMPRENDRE CE QUI ARRIVE AUJOURD'HUI

Devant ce que l'humanité s'est fait devenir, devant toutes ces questions qui ne trouvent pas de réponses, on pourrait dire que tel ou tel penseur d'hier avait bien raison et argumenter *ad infinitum*. C'est la voie que ceux qui, par profession ou inclination, étaient ou restent des érudits. On pourrait dire que c'est la faute de l'un ou l'autre Empire; on pourrait dire que c'est parce que nous nous sommes éloignés de Dieu ou d'une quelconque loi naturelle. Aux États-Unis les télé-évangélistes se construisent là-dessus de puissants empires. Ce qu'il a de plus angoissant, c'est que nous ne posons pas ces questions: par exemple que sont les hommes et les femmes devenus dans ces grandes épopées de la technique et de l'économie? Pourquoi l'humanité risque-t-elle de s'autodétruire? Pourquoi détruisons-nous si allègrement la nature? Pourquoi la moitié des habitants de New York soigne-t-elle l'autre moitié? Pourquoi des foules urbaines laissent-elles mourir quelqu'un sur un trottoir? Pourquoi les jeunes sont-ils si nombreux à se suicider? Peut-être que si l'on demandait à ceux que ces questions préoccupent de donner des réponses, cela pourrait amorcer une prise de conscience. Quoi qu'il en soit, il me semble que ce sont ces questions et d'autres qui ont toujours sous-tendu les démarches de la théorie et de la sociologie critiques; ce sont elles qui sont à l'origine de ces remarques-ci.

Avant de commencer à répondre à ces questions, il me semble qu'il faut dire que dans le social-historique rien n'est irrémédiablement déterminé et qu'à un moment ou l'autre des choix sont faits qui, une fois arrêtés, entraînent d'autres choix qui, eux, peuvent paraître inéluctables mais ne le sont jamais car les hommes sont les seuls animaux, comme le dit Piaget, qui ont la

faculté de détruire les structures sociales qu'ils se sont données. L'historien Georges Duby nous invite à nous interroger «*sur l'intervention de l'imaginaire dans le fonctionement des sociétés humaines*» (L'italique est de nous). L'évolution du social-historique n'est donc pas déterminée à la façon du soleil.

Si nous nous interrogeons sur l'Empire américain d'aujourd'hui, il faut d'abord montrer qu'il y a eu un choix au départ et que ce qu'il advient de ces choix au cours de l'histoire ressortit peut-être à une logique, qui n'est pas celle de l'histoire, mais est celle de l'argent, de la marchandise et du spectacle. Les dominants de ce type de société (industrielle) ont tout fait et font encore tout pour garder ce type de société en l'état. La question primordiale est celle-ci: malgré le poids immense des dominations politique, économique et culturelle, l'ensemble des prolétaires que nous sommes tous devenus peuvent-ils changer le cours de nos sociétés et redevenir des hommes et des femmes à part entière? Ou faut-il attendre la mort nucléaire?

AMERIKA, AMERIKA!

L'Amérique ne représente pas un commencement absolu, comme Tocqueville veut le croire. Ceux qui vinrent s'établir en Amérique du Nord et formèrent les États-unis d'Amérique, venaient de la Grande-Bretagne et, à ce titre, étaient bien caractérisés par une culture et une langue communes; ils partageaient le même type de civilisation que les Européens, surtout ceux qui avaient été touchés par la Réforme. Héritiers de plusieurs siècles d'histoire, tout ce que l'on peut dire d'eux c'est qu'il est probable que leur venue dans le Nouveau-Monde leur permit d'aller jusqu'au bout des possibilités renfermées dans leur héritage d'Européens et d'Anglo-Saxons protestants. Or ce bagage de traits historiques était loin d'être neutre et se composait de choix culturels qui avaient été faits bien avant eux. En d'autres termes, ils étaient les contemporains des Amérindiens qu'ils rencontrèrent à leur arrivée mais s'en distinguaient totalement par leur vision du monde et leurs «habitudes du cœur», pour employer les termes de Tocqueville. Les Pèlerins et leurs compatriotes immigants appartenaient à ce même type de société qui donne le capitalisme, la révolution industrielle et la bourgeoisie; ils sont porteurs d'un gène culturel qui donnera un type particulier de domination politique, économique et culturelle. Ils ont poussé à leur extrême limite ce que

des siècles de civilisation occidentale et de culture anglo-saxonne avaient sélectionné parmi les possiblités humaines. C'est un cas d'hypertélie culturelle qui, comme sa contrepartie biologique, peut entraîner sa disparition. Puisque je veux montrer que d'abstraction en abstraction, de dissociation en dissociation, de séparation en séparation, on en arrive aujourd'hui à une société de l'apparence et du spectacle, il me faut tenter de montrer que les premiers choix dans cette direction datent de loin et qu'ils ont eu toujours pour finalités conscientes et inconscientes le contrôle, la domination et l'exploitation de la nature et des êtres humains.

ARCHÉOLOGIE DE L'ENFERMEMENT

Qu'est-ce qui s'était passé auparavant pour autoriser Foucault à dire qu'à un moment donné, dans le déroulement de la civilisation occidentale, on enferme tout le monde? Les fous dans les asiles, les jeunes à l'école, les enfants à la maison, les malades à l'hôpital, les gratte-papier et les dirigeants dans leur bureau, les ouvriers à l'usine? Cinq siècles auparavant, les Bénédictins avaient inventé l'horloge mécanique.

> Si l'horloge mécanique n'apparut que lorsque les cités du XIII^e^ siècle exigèrent une vie réglée, l'habitude de l'ordre en soi et la régulation sérieuse du temps étaient devenues une seconde nature dans le monastère. Coulton est d'accord avec Sombart pour considérer le grand Ordre des Bénédictins comme le fondateur probable du capitalisme moderne [...] L'instrument se répandit alors hors des monastères, et la sonnerie régulière des cloches apporta une régularité jusque-là inconnue dans la vie de l'artisan et du marchand. Les cloches de la tour commandèrent même la vie urbaine. On mesurait le temps, on le servait, on le comptait, on le rationnait, et l'Éternité cessa progressivement d'être la mesure et le point de convergence des actions humaines (Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 23).

C'est une *dissociation* dont l'importance est capitale et que Franklin exprimera ainsi: «Time is money». Lewis Mumford écrit que:

> [...] l'horloge a dissocié le temps des événements humains et contribué à la croyance en un monde indépendant, aux séquences

> mathématiquement mesurables, le monde spécial de la science (p. 24).

C'est la première machine de la technologie moderne; c'est la première abstraction qui se substitue au temps humain; l'artificialité gagne sa première manche sur la réalité. On entre dans ce que Weber appelle le romantisme du nombre. Le capitalisme amena l'apocalypse des chiffres: il amena de plus en plus de calculs et d'abstractions dans l'ensemble de la vie industrielle, tous fondés sur l'argent et les marchandises.

En 1987, on s'excuse presque de devoir citer Marx. La mode change vite dans nos sociétés; les publicitaires et les plumitifs citeraient plus volontiers Gorbachev. Allons-y quand même!

> Puisque la monnaie, écrit-il, ne révèle pas de quelle transformation elle résulte, tout [marchandise ou non] est convertible en or. Tout peut être vendu, tout peut être acheté. La circulation est la grande cornue sociale dans laquelle on jette tout et où l'on retrouve tout, cristallisé en monnaie [...] L'Argent efface les différences qualitatives entre les biens. L'Argent — robot implacable — efface toutes les distinctions. Mais l'Argent lui-même est une marchandise, un objet externe susceptible de devenir la propriété privée d'un individu. Ainsi le pouvoir social devient pouvoir privé entre les mains d'une personne privée (p. 32).

Mumford qui cite ce texte de Marx ajoute:

> Ce dernier fait est particulièrment important pour la vie et la pensée: la recherche du pouvoir au moyen d'abstractions. Une abstraction en renforçant une autre. Le temps était de l'argent, l'argent signifiait puissance [...] Le pouvoir-science et le pouvoir-argent étaient en dernière analyse, le même: celui de l'abstraction, de la mesure et du quantitif (p. 32 et 33).

C'est la *raison économique* qui va désormais subordonner, quand elle ne l'éliminera pas, la *raison culturelle*.

> Le capitalisme, écrit Mumford, n'a pas utilisé la machine en vue d'un mieux-être social mais pour accroître les bénéfices privés. [...] Le capitalisme a existé dans d'autres civilisations dont le développement technique était relativement faible [...] Mais le style de la

> machine, jusqu'à nos jours, a été fortement influencé par le capitalisme [...] L'équivalent abstrait, que sont le temps, l'argent, la marchandise, la mesure sont propulsés par le capitalisme industriel. On apprit à ne pas tenir compte des hommes eux-mêmes, de leurs traditions, de leurs sentiments et de leurs valeurs. L'argent et les marchandises devinrent les rois de la société de marché (p. 34 et 35).

Weber et Tawney ont montré que le capitalisme a eu besoin d'une religion pour se développer. C'était celle de la majorité des Anglo-Saxons qui vinrent peupler une partie de l'Amérique du Nord.

> La vie, dans sa variété sensuelle, écrit encore Mumford, et la chaleur du plaisir, était exclue du monde protestant [...] Le temps est réel, comptez-le! L'argent est réel: économisez-le. L'espace est réel: faites-en la conquête! La matière est réelle mesurez-la. Voilà les réalités et les impératifs de la philosophie bourgeoise [...] Au XVIII[e] siècle, Benjamin Franklin, précédé peut-être par les Jésuites, couronnera le phénomène en inventant un système de comptabilité morale (p. 48).

Tout se passe comme si l'homme avait, de tout temps, créé des idoles qui ensuite viennent le persécuter et l'enchaîner. Se débarrasse-t-il de l'une de ces idoles qu'il en crée vite une autre ou d'autres qui prennent la place de la première. Les Lumières, ayant rejeté Dieu qu'elles considéraient comme la cause de tous les maux, en créèrent d'autres avec la bourgeoisie qui, elle, remplaça l'aristocratie et le clergé. Ces idoles ont plus de pouvoir, bien qu'invisibles et abstraites, que la réalité même. Mieux, elles se donnent pour la réalité. Les Américains, économes et puritains ont tout économisé. Reagan, le roi des illusionnistes, termine son sermon aux Communes d'Ottawa, au printemps de 1987, par «God bless you all!» Et cela après que le Grand Satan américain eût parlé exclusivement d'argent et du Grand Satan communiste.

TOCQUEVILLE ET MARX

Après avoir rapporté très brièvement certaines des vues de ces deux penseurs sur le capitalisme et l'Amérique, on peut dire que la plupart des maux de nos sociétés d'aujourd'hui avaient été

repérés par eux et étaient en germe dans celle d'hier. Tocqueville voyait la servitude dans la Russie et l'égoïsme dans l'Amérique; l'histoire lui a donné raison. Quant à Marx, ayant moins tenu compte que Tocqueville des «habitudes du cœur», il n'a peut-être pas vu assez que la «raison économique» qu'il avait si génialement analysée corromprait toute la société et que sa doctrine de libération et d'émancipation serait pervertie en Russie. C'est réaffirmer que l'histoire n'est pas déterminée, mais que certains choix étant faits, tout semble se dérouler selon une certaine logique. Cette logique n'est pas celle de l'histoire mais celle d'une certaine vision du monde. Au secondaire, mon professeur d'histoire qui ne savait qu'une seule phrase d'anglais disait qu'un père américain en voyant son fils s'éloigner de sa maison l'admonestait ainsi: «Make money my son, honestely if you can, but make money any way!» Si l'on répète depuis le XVI^e^ siècle, chez les calvinistes et les puritains, qu'il faut faire fructifier son talent, on arrive beaucoup plus tard, à la Bourse de New York et à Boetzy, et à tous les traficotages.

Il faut vite dire que ni Tocqueville ni Marx ne pouvaient prévoir le développement de certaines techniques qui dans tous les domaines de la vie allaient venir renforcer toutes les abstractions dont le capitalisme et le protestantisme étaient porteurs. C'est le sociologue Jean Baudrillard, qui, continuant les situationnistes, Guy Debord et Raoul Vaneigem, s'est fait le théoricien de cette société du spectacle. La thèse 34 du livre de Debord se lit ainsi: «Le spectacle est le *Capital* à un tel degré d'accumulation qu'il devient image».

Ce qu'il faut essayer d'expliquer, c'est comment l'apparence a fini par remplacer la réalité. Pourquoi, aujourd'hui, pour donner un peu de répit à la fiction, représente-t-on la vie des animaux dans leur état naturel, pourquoi nous représente-t-on les quelques poches d'humanité qui vivent encore près de la nature? Pourquoi les habitants de nos grandes villes, spectativores onze mois par année, veulent-ils s'évader quelques semaines dans la nature? Pour en rapporter quelques images qui leur feront endurer le reste de l'année la société du spectacle. On note un peu partout une espèce de nostalgie de la nature et de la réalité; on essaie de se désempêtrer du factice et du simulé; ce qui fait dire à Debord: «Dans le monde *réellement renversé*, le vrai est un moment du faux.» Regarder pendant quelque temps de vrais animaux et de vrais hommes et femmes est un moment vrai d'une existence fausse.

L'INDIVIDU, LA VIE ET LA SOCIÉTÉ COMME SPECTACLE

Pour combattre la domination politique qui sépare les dirigeants et dirigés et qui infériorise des individus et des groupes à cause de leur naissance, de leur sexe, de leur religion, les peuples américain (1776) et français (1789) font de grandes Révolutions qui veulent établir l'égalité et la liberté pour tous. Autant aux États-Unis qu'en France, ces Révolutions laissent subsister une inégalité: l'inégalité économique. C'est surtout cette inégalité, celle entre les propriétaires des moyens de production et le prolétariat, que les réformateurs du XIX[e] siècle veulent abolir. Marx et sa postérité y consacreront toute leur vie. La Révolution Russe de 1917 veut abolir cette inégalité mais n'y réussit pas et, pour toutes sortes de raisons, met au monde un type de société que Castoriadis a appelé stratocratie. Et l'on se retrouve aujourd'hui avec deux Empires, le Russe et l'Américain qui dominent, comme Tocqueville l'avait prévu, chacun la moitié du monde. Pourquoi, peut-on se demander, après ces Révolutions et toutes ces guerres, grandes et petites, retrouve-t-on l'humanité dans la servitude et le cauchemar climatisé? On pourrait remplir plusieurs bibliothèques avec les réponses qui ont été données à cette question.

Je n'en retiendrai que deux: 1. la subordination de la raison culturelle à la raison économique qui date de loin et qui, aujourd'hui, comme l'aliénation, est généralisée; 2. la croyance à la neutralité de la technique. Je crois que ces deux raisons, prises ensemble, peuvent expliquer l'état des sociétés industrielles avancées, de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord. Il semble bien que pour l'Empire russe il faille tempérer cette conclusion; l'économie n'y a jamais été tout à fait autonomisée comme en Amérique, le contrôle du pouvoir et des hommes, empêchant l'économie et la technique de se déployer aussi librement. Tocqueville écrit au sujet des deux exemples: «Leur point de départ est différent, leur voies sont diverses; néanmoins, chacun d'eux semble appelé par un dessein secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains les destinées de la moitié du monde.» Ce point de départ différent dont parle Tocqueville réside dans des choix culturels que l'origine et l'histoire de ces deux peuples a fixés depuis longtemps et qui, au-delà de leurs désaccords ponctuels, sous-tendent leurs différences fondamentales.

QUE FAIRE?

Poser cette question, c'est revenir à la réalité, non seulement pour l'expliquer et la comprendre mais pour essayer de la changer. Les réponses varient selon que ceux qui posent cette question appartiennent à l'un ou l'autre Empire et à la place de leur collectivité d'appartenance dans cet empire. Étant Québécois et réfléchissant là-dessus en 1987, je dois tenir compte de l'état présent de cette «société distincte» et de sa place dans l'Empire américain. Ce qui veut dire qu'il y a des actions que les Québécois — ceux qui partagent en gros cette analyse et je sais que leur pourcentage est restreint -- doivent entreprendre en tenant compte de leur spécificité et d'autres actions qui pourraient l'être par tous ceux qui, dans les sociétés industrielles avancées, veulent sortir du cauchemar climatisé.

Aussitôt que l'on parle de changer la société, on se retrouve, en dernière analyse, devant le dilemme auquel eurent à faire face deux grands acteurs historiques: Rosa Luxemburg et Lénine. Quel que soit le vocabulaire utilisé il s'agit de l'alternative, révolution imposée ou spontanéisme; c'est-à-dire avec Lénine préparer la révolution d'en haut ou, selon Luxemburg, mobiliser les masses en faisant, par exemple, la grève générale contre le système dominant. Tocqueville avait bien vu que chez les peuples dits démocratiques «les grandes révolutions deviendront rares». Ce qui pour lui voulait dire qu'il n'est pas facile de changer les sentiments et la pensée des peuples démocratiques. Il écrit:

> Je ne crois pas qu'il soit aussi facile qu'on l'imagine de déraciner les préjugés d'un peuple démocratique; de changer ses croyances; de substituer de nouveaux principes religieux, philosophiques, politiques et moraux, à ceux qui s'y sont une fois établis: en un mot, d'y faire de grandes et fréquentes révolutions dans les intelligences. Ce n'est pas que l'esprit humain y soit oisif: il s'agite sans cesse; mais il s'exerce plutôt à varier à l'infini les conséquences des principes connus et à en découvrir de nouvelles, qu'à chercher de nouveaux principes. Il tourne avec agilité sur lui-même plutôt qu'il ne s'élance en avant par un effort rapide et direct; il étend peu à peu sa sphère par de petits mouvements continus et précipités; il ne la déplace point tout à coup (p. 158 et 159).

Tout ce chapitre serait à citer, tellement il décrit bien ce qui était vrai en 1835 et qui l'est encore plus aujourd'hui: «Les princi-

pales opinions des hommes deviennent semblables à mesure que les conditions se ressemblent.» On s'aperçoit que même si l'on prend le parti de Rosa Luxemburg contre Lénine, il est devenu de plus en plus difficile de mobiliser les masses pour «changer la vie».

L'AMÉRICANISATION DU QUÉBEC

Ceux qui, comme moi, croyaient à l'indépendance du Québec et à la possibilité d'y développer un type de société différent de celui des États-Unis, se fondaient sur le fait qu'à cause de sa spécificité, ce pays représentait le maillon faible du capitalisme sauvage de l'Amérique du Nord. On peut dire aujourd'hui, un quart de siècle plus tard, que c'était là une vision des choses très optimiste; je dirais même, avant que les «réalistes» ne me lancent le mot au visage comme une injure, que c'était une utopie. J'assume ce terme, car sans utopie, sans l'«institution imaginaire de la société», il ne peut y avoir de changement fondamental: on ne rêve qu'à des taux d'intérêt et d'inflation ou à quelque robot très performant. Parce qu'en 1980, les Québécois et les Québécoises ont raté la chance d'engager un processus qui les eût conduits à la souveraineté, de bâtir une société qui eût des chances de s'écarter du modèle américain, ils ont choisi indirectement et par voie de conséquence de s'américaniser. Sept ans après, on constate qu'ils ont fait des pas de géant. La libre circulation des biens matériels et symboliques aidant, on peut prévoir, dans les court et moyen termes, que le Québec n'aura plus rien à envier au Canada: l'américanisation sera le bien le mieux partagé dans la partie nord de notre continent. Le grand rêve sera réalisé: enfin, le Québec et le Canada auront un marché de près de trois cent millions de consommateurs. Nous n'aurons plus qu'à surveiller l'inflation et les taux d'intérêt et à... regarder la télé! Que souhaiter de mieux pour un peuple!

C'est dire que même ceux qui désireraient mettre fin à tous les bienfaits de la vie américaine, devront agir davantage comme Nord-Américains que comme Québécois. La société québécoise, étant revenue à la résignation tranquille — pensant de moins en moins à la vie éternelle et de plus en plus à la vie spéculaire — prendra tous les virages technologiques de l'avenir.

Depuis quelque temps, ont déjà commencé de paraître des volumes qui parlent du déclin de l'Empire américain; avec la fin du deuxième millénaire et la fin du XX[e] siècle, on devrait parler de plus en plus de la fin du monde. Aussi, il me semble que réfléchir sur l'avenir des sociétés industrielles avancées et notamment de l'Amérique, c'est envisager trois possibilités: apocalyptique, objectale ou utopique. La première hypothèse, qui peut être symbolisée par le titre du dernier livre d'André Pierre de Mandiargues, est la plus radicale. Ce titre est: *Tout disparaîtra*. Il ne reste plus qu'à imaginer un scénario final; la plupart opteront pour l'holocauste nucléaire; un robot malfaisant appuiera sur le bouton rouge qui déclenchera la fin. Même si l'on arrive demain à réduire le stock de missiles, il en restera toujours assez pour tout faire disparaître. Les deux Empires ont de quoi détruire l'humanité dix fois!

Quant à moi, j'opterais pour une solution qui tiendrait compte de la science-fiction et qui serait donc en continuité avec l'État du spectacle, qui se serait alors complètement généralisé. Disons dans cinq ans! Un soir, comme tous les soirs, on donne à New York un spectacle qui est retransmis dans toutes les parties habitées de la terre. À la fin, les mauvais devaient être détruits et réduits en petits nuages rouges qui se perdraient dans les airs. Au lieu d'attaquer seulement les méchants du film, quelques délinquants déjà condamnés à disparaître, les rayons Bêta-Zêta, pulvérisèrent les spectateurs. Ainsi s'acheva le plus grand spectacle de la planète! Seul survécut un groupe de pêcheurs Andaman qui étaient en mer ce soir-là.

LA MORT [PRESQUE] NATURELLE DE L'HOMME

C'est la deuxième hypothèse, celle que Jean Baudrillard vient d'exprimer dans un petit volume *L'autre par lui-même* (Galilée, 1987) et dont je veux ici donner quelque idée. Il entrevoit la disparition de l'homme, au bout du tunnel médiatique. Cet auteur m'est toujours apparu comme l'un des plus lucides, dans la lignée de penseurs tels Mauss, Bataille et Leiris qui m'ont moi-même influencé.

Après avoir lu *Amérique* de Baudrillard, où il n'y a pas d'Américains mais seulement la nature américaine, peut-être aurait-

on pu prévoir qu'il annoncerait aujourd'hui la disparition de l'homme au profit de l'objet. Peut-être n'est-ce là qu'un juste retour des choses; certains naturalistes nous avertissent que l'homme, après avoir causé l'extinction de plusieurs espèces animales et végétales, est lui-même sujet à extinction. Après avoir pollué la nature, l'homme se polluerait lui-même par ses productions symboliques et matérielles.

Je vais tenter de donner un bref aperçu de la thèse de Baudrillard en la paraphrasant et en citant son texte. Ce qui me semble différer le plus de la thèse qui est sous-jacente à certaines de mes remarques précédentes, c'est que l'auteur soutient que nous sommes passés de la société du spectacle à celle de l'information et de la communication.

> *Nous ne sommes plus dans le drame de l'aliénation, nous sommes dans l'extase de la communication* [L'italique est de l'auteur]. Ce serait donc un pas de plus dans l'abstraction dont nous avons parlé plus haut: temps, argent, marchandise et spectacle. Dans l'information et la communication, le message n'existe déjà plus, c'est le médium qui s'impose dans sa communication pure. Appelons cela extase: le marché est une forme extatique de la circulation des biens, comme la prostitution et la pornographie sont une forme extatique de la circulation du sexe (p. 20-21).

Le spectacle nous réduisait, l'obscène nous fascine. «Cette fascination touche aussi bien l'art moderne, dont l'objectif est littéralement de n'être plus regardable, de défier toute séduction du regard. L'art moderne n'exerce plus que la magie de sa disparition.»

L'homme solitaire dans la foule devient chez Baudrillard l'«homo narcissus». «La hantise naguère était de ressembler aux autres et de se perdre dans la foule. Hantise de la conformité, obsession de la différence [...] Aujourd'hui, c'est de ne ressembler qu'à soi-même» (p. 37). L'individu n'existe plus comme auteur mais comme «terminal de multiples réseaux». «Tout y est livré à la transparence, c'est pourquoi il n'y a plus de transcendance, c'est pourquoi aussi il n'y a plus de refoulement, ni de transgression possible» (p. 40).

Encore quelques citations qui ne donneront, hélas! qu'une bien piètre idée de ce brillant essai. Les humains étant devenus:

> corps non psychologique, non sensuel, corps délivré de toute subjectivité et retrouvant la félinité animale de l'objet pur, du mouvement pur, d'une pure transparence gestuelle [...] *Une façon de disparaître, et non de mourir*. [L'italique est de l'auteur]. Disparaître, c'est se disperser dans les apparences. Rien ne sert de mourir, il faut encore savoir disparaître. Rien ne sert de vivre, il faut encore séduire. [...] Toutefois, on n'est pas loin de la société du spectacle parce que l'on perçoit «l'illusion généralisée comme plus vraie que le vrai», dit-il dans sa conclusion (p. 42).

La troisième hypothèse à la Illich, pourrait-on dire, fait l'unanimité, sous une forme ou sous une autre, de toutes les utopies de gauche, de celles d'hier et d'aujourd'hui. Aujourd'hui, une différence de taille apparaît: Thomas More, qui a rêvé à la société parfaite et écrit *L'Utopie* a fait place, quatre siècles plus tard, à Rosa Luxemburg, par exemple, qui a voulu convaincre les masses de se donner une autre société dans laquelle les hommes et les femmes seraient libres, égaux et fraternels. Au début du siècle, la domination la plus ressentie était celle que le capitalisme et l'impérialisme engendraient; la révolution pacifique, menée par les peuples eux-mêmes, devait faire disparaître la domination politique et économique. On peut dire que c'est là l'utopie classique, autant celle de Mumford, de Marcuse et d'Illich et tous ceux qui veulent sortir démocratiquement de l'oppression et de l'exploitation. C'est aussi la position que j'ai prise dans *Le besoin et le désir*. Je croyais et je crois encore que la domination s'est généralisée: d'économique et de politique qu'elle était au temps de Marx et même de Luxemburg, elle est devenue culturelle; c'est aujourd'hui, la séparation, l'aliénation et l'apparence qui prévalent. Comment revenir à la nature, à la réalité, à l'humanité de l'homme? On fait le pari que les hommes et les femmes deviendront conscients qu'ils ont été floués par les grandes machines économiques, bureaucratiques et mass-médiatiques et qu'ils s'émanciperont de ces dominations. Qu'ils cesseront, petit à petit, d'être des bêtes à produire, à consommer et à jouir pour devenir des personnes qui vivent en harmonie avec la nature, les autres et eux-mêmes. Dans cette vision des choses, la pratique l'emporte sur la théorie; le monde ordinaire sur les penseurs. D'où, dans les travaux auxquels j'ai été associé, l'expression de «pratiques émancipatoires». Personne ne niera qu'il n'existe pas de ces tentatives de libération dans les

sociétés industrielles avancées! À commencer par l'«écologisme» et le «féminisme». Gabriel Gagnon rend compte dans une autre partie de ce livre d'un certain nombre de ces pratiques émancipatoires au Québec.

LA RÉCUPÉRATION

Edgar Morin, accueillant Marcuse à Paris, en plein mai 68, lui dit: «N'êtes-vous pas flatté d'être le troisième M avec Marx et Mao, sur les bannières des étudiants?» Marcuse lui répondit: «On récupère tout, même Marcuse». Cette repartie introduit à mes interrogations sur les pratiques émancipatoires. Est-il possible que ces pratiques et ces porteurs de libération ne soient pas récupérés par les grosses machines de nos sociétés et singulièrement par la télévision dont Baudrillard écrit: «À l'image de la télévision, le plus bel objet prototypique de cette ère nouvelle, tout l'univers environnant et notre propre corps se font écran de contrôle.» Je me souviens qu'au moment où Mao et le Che représentaient, pour les dominants du monde entier, des adversaires dangereux, avoir vu les plus belles filles du monde remonter les Champs-Élysés, déguisées en Che et en Mao. La publicité, la mode et la télévision arrivent à banaliser la contestation et à aplatir en signes tout ce qui est ambigu et peut menacer le système par sa charge symbolique. Les plus grandes œuvres musicales et littéraires servent à pousser à la consommation et au confort physique et intellectuel.

Nos sociétés ont justement inventé des techniques d'information ou de communication qui, de par leur nature même et non à cause de la vilenie des hommes, travaillent à transmuter la réalité en apparence et en abstraction. Il est vain et inutile de rêver, de chercher à implanter par exemple, un bon usage de la télévision. On aura beau y mettre tous les plus beaux messages du monde, elle restera toujours une preuve que McLuhan avait éminemment raison de dire que *The medium is the message*. Ce que le cinéma a été et est toujours pour Ronald Reagan, d'abord confusion entre la réalité et les fabulations et enfin, oubli temporaire ou permanent de la réalité, la télévision l'est pour des millions de citoyens. Les individus, dépossédés de leur mémoire collective, solitaires dans la foule, aliénés et émiettés, ne pourraient pas endurer cette vie étriquée sans les images de la télé. Les plus débrouillards trafiquent dans d'autres abstractions: l'argent, la marchandise et la

télématique. Reagan continue de croire *in petto* que les pluies acides sont causées par les canards. Les assassins de la nature ont encore un bel avenir.

Même si en quelque pays arriéré, comme le Québec ou la France, quelques-uns s'engagent dans des pratiques émancipatoires, en croyant que le cauchemar climatisé des Américains épargnera leur pays, ils découvrent, tôt ou tard, que le chancre gagne du terrain tous les jours. En 1981, un gouvernement socialiste prend le pouvoir en France; il découvre vite, qu'à cause de contraintes de toute nature, externes et internes, il ne peut changer quoi que ce soit d'important et revient dare-dare ou centre mou. Même phénomène au Québec: on part indépendantiste et on finit dans le «beau risque» fédéraliste.

Les apparences et les abstractions récupèrent vite la réalité. On demandait à un critique américain de télévision, à la chaîne CBS, ce qu'il faisait en dehors des heures qu'il passe à la télé; il répondit qu'il allait voir de temps en temps ce qui se passe dans la réalité. Au bout du compte, dit-il, retourner à la réalité, c'est comme s'il appuyait sur le trente-septième bouton de son appareil de télé, tellement les deux, la fiction et la réalité, tendent à se confondre. La première leçon que les policiers de New York doivent donner aux recrues de leur service est de leur enseigner que leur travail n'est pas celui des policiers de «Miami Vice». Les instructeurs n'arrivent pas toujours à éviter les catastrophes; des délinquants réels qui conduisent comme les délinquants de la télé obligent les policiers réels à se conduire comme ceux de la télé, le choc de la réalité et de la fiction entraîne des catastrophes où ce ne sont pas toujours les méchants qui meurent. D'autant que certains des policiers de «Miami Vice» ont été recrutés dans le personnel même de la police de New York. Dans un tel système, j'en suis venu à croire que seuls survivront quelques individus et quelques groupes qui feront la nique aux abstractions et qui continueront de s'accrocher à la réalité.

LA RÉPÉTITION

L'hypothèse utopique qui reste pour le moment toujours mienne, malgré ce qui précède, fait naître d'autres questions. Les utopies que j'appellerais constructivistes, dont celles des penseurs,

des littérateurs et des architectes, sont menées à bonne fin parce qu'elles ne dépendent que de leur créateur. Gilles Lapouge a bien montré que même celle de Rabelais, l'abbaye de Thélème, dont la règle est «Fais ce que voudras», se révèle à l'analyse comme de vastes structures rigides où les gens sont enfermés. Lénine a voulu réaliser la sienne, une utopie concrète, — la bonne vie, la bonne société — non pas en littérateur ou en architecte — mais en prenant le pouvoir politique, en Russie, avec des «Bolchevicks». Rosa Luxemburg, en 1919, tout en admirant le succès de Lénine, écrivit:

> Sans élections générales, sans liberté illimitée de la presse, sans lutte libre entre les opinions, la vie se meurt dans toutes les institutions publiques, elle devient une vie apparente, où la bureaucratie est le seul élément qui reste actif... Quelques douzaines de chefs de parti, d'une énergie inépuisable et d'un idéalisme sans bornes, dirigent et gouvernent. Parmi eux, la direction est en réalité aux mains d'une douzaine d'hommes à cerveau éminent, et une élite de la classe ouvrière est de temps à autre convoquée à des réunions pour applaudir aux discours des chefs, voter à l'unanimité les résolutions qu'on lui présente. C'est donc, au fond, un gouvernement de coterie — une dictature, il est vrai, mais non pas la dictature du prolétariat, non: la dictature d'une poignée de politiciens[3].

Elle décrit, dès cette époque, la Russie d'aujourd'hui. Plusieurs d'entre nous l'avons suivie en essayant de changer la société par persuasion, par conscientisation croissante et, de proche en proche, espérions-nous, par la mobilisation des masses. Aujourd'hui, il m'apparaît que ce type d'utopie que nous avons appelé «autogestionnaire» est particulièrement difficile de réalisation. Si Luxemburg n'avait pas été assassinée en 1919, elle en aurait peut-être convenu. Et ce, dans une Allemagne où les partis socialistes avaient fait d'importants gains; Marx lui-même avait d'abord cru que c'est là que le socialisme triompherait. Autre exemple: en France, la «deuxième gauche», la Confédération française démocratique du travail (CFDT) en tête, était autogestionnaire à la fin des années 1970. Bien que les gauches prennent le pouvoir en France, en 1981, le mouvement autogestionnaire se dissout graduellement par la suite.

---

3. Rosa Luxembourg, *La Révolution russe, 1919*, citée par H. Hamon et P. Rotman dans *La Deuxième gauche*, Paris, Éd. Ramsay, 1987.

Pourquoi l'utopie autogestionnaire, démocratique et spontanéiste n'a pas réussi, alors que les conditions dans l'Allemagne de l'après-Première Guerre mondiale et dans la France de 1980, par exemple, semblaient être très favorables à l'amorce de sa réalisation? Pourquoi mai 68 a-t-il accouché, en France, d'un gouvernement Pompidou? Pourquoi la Révolution tranquille du Québec a-t-elle politiquement accouché d'une souris?

L'utopie autogestionnaire — de Luxemburg à aujourd'hui, pour ne pas remonter plus haut — «ne privilégie pas le 'tout politique', le 'tout-au-Parti', le 'tout-à-l'État'» (Hamon et Rotman) et veut donc restaurer la personne et la société civile. En cela, elle contredit des siècles d'étatisme. Ostrogorski, dès le début du siècle, critique l'État et les partis politiques qui sont devenus depuis longtemps, des entités séparées et abstraites. Toute la vie sociale et politique en est atteinte. Le plus bel exemple contemporain de cet état de choses, le Parti socialiste français nous l'a donné et continue aujourd'hui de le donner. C'est le premier obstacle de taille. Il y en a d'autres.

Peut-on, par exigence démocratique, associer des pans entiers de la société civile à la construction imaginaire et à la réalisation de la cité autogestionnaire? Au mieux, ça ne saurait être qu'un long processus, entrecoupé de régressions, et dans lequel l'autonomie prendrait lentement le pas sur l'hétéronomie et ce, pour les individus et les collectivités. Peut-être n'est-ce qu'aujourd'hui seulement que certains descendants de Lénine et de Staline prennent conscience des critiques de Rosa Luxemburg? Les abstractions s'étant gonflées et multipliées depuis 1918, peut-être est-ce devenu virtuellement impossible de nous ramener à la nature et à la réalité?

Enfin, et c'est peut-être là la critique la plus générale, en même temps que la moins précise, le rejet d'un modèle de société pensé et imposé de haut par quelques-uns ouvre la porte à toutes sortes d'aléas et de monstres. Je ne voudrais mentionner qu'un seul de ces dangers: celui de la nostalgie d'un certain passé, plus imaginé que réel. Peut-être peut-on nommer cette nostalgie, rousseauiste? J'en parle ici d'autant plus volontiers que je sais que j'en suis coupable. Si je considère, par exemple, qu'à un moment donné je me suis intéressé à la fête et que dans le schéma théorique que j'ai développé avec d'autres (Garon-Audy et Zaida

Radja), Bakthine et Rousseau nous ont inspirés, il me semble qu'il y avait là de la nostalgie; d'autant plus que la fête était considérée comme un moment privilégié du *souvenir et de l'espoir*.

> Marx a attiré l'attention sur ce phénomène de l'imaginaire social en observant qu'au XIX[e] siècle et particulièrement en France, la Tête des vivants — dans les périodes de bouleversements sociaux — pesait lourd du poids des événements et des héros du passé (M. Rioux, *Essai de Sociologie critique*, p. 176-177).

Ce que je veux surtout dire, Dostoïevski l'a écrit dans *Humiliés et Offensés*: «On dit que celui qui a bien mangé ne peut pas comprendre celui qui a faim mais, moi, j'ajouterais que ceux qui ont faim ne se comprennent pas toujours non plus entre eux» (Cité par W. Krysinski). Comment ceux qui ont faim de justice, de liberté, de fraternité et de pain peuvent-ils spontanément s'entendre sur la société qu'ils désirent? Chacun, et chaque groupe, font appel à un imaginaire social qui diffère selon leur insertion dans la société qu'ils combattent et peut-être surtout selon un âge d'or qu'ils auront reconstitué. Comment alors éviter qu'une certaine nostalgie ne soit partie intégrante de leur désir de changement?

L'ESPOIR MALGRÉ TOUT

Si l'on ne cède pas à la tentation de l'apocalypse dont nous avons parlé ni à celle de la fatalité de Baudrillard, dont nous avons dit quelques mots, on voit mal qu'il existe d'autres voies que celle de Luxemburg et plus près de nous, celles d'Illich et de Sartre. Il me semble que la problématique énoncée dans notre ouvrage sur les «pratiques émancipatoires» reste valable, bien qu'aujourd'hui, sous Reagan, Chirac, Mulroney et Bourassa, elle puisse apparaître comme un dernier baroud d'honneur, avant la disparition du sujet et du point de vue critique.

LES PUBLICATIONS DE L'IQRC*

I. Les conditions féminine et masculine; les générations; la famille

1. Denise Lemieux et Lucie Mercier. *La recherche sur les femmes au Québec: bilan et bibliographie*. Coll. «Instruments de travail» n° 5, 1982, 339 pages. 14,25 $
2. Renée Cloutier, Gabrielle Lachance, Denise Lemieux, Madeleine Préclaire et Luce Ranger-Poisson. *Femmes et culture au Québec*. Coll. «Documents préliminaires» n° 3, 1982, 107 pages. 6,00 $
3. Alain Vinet, Francine Dufresne et Lucie Vézina. *La condition féminine en milieu ouvrier: une enquête*. Coll. «Identité et changements culturels» n° 3, 1982, 222 pages. 18,50 $
4. Yolande Cohen. *Les thèses québécoises sur les femmes*. Coll. «Instruments de travail» n° 7, 1983, 124 pages. 8,00 $
5. Denise Lemieux. *Les petits innocents. L'enfance en Nouvelle-France*. 1985, 205 pages. 12,00 $
6. Fernand Dumont, dir. *Une société des jeunes?* 1986, 397 pages. 14,50 $
7. Marie-Marthe T. Brault. *Du loisir à l'innovation. Les associations volontaires de personnes retraitées*. Coll. «Documents de recherche» n° 15, 1987, 176 pages. 15,00 $

---

* Le prix des publications est sujet à modification sans préavis.

II. Les communautés ethnoculturelles

1. David Rome, Judith Nefsky et Paule Obermeir. *Les Juifs du Québec — Bibliographie rétrospective annotée*. Coll. «Instruments de travail» n° 1, 1981, 319 pages. 13,00 $

2. Gary Caldwell et Éric Waddell, dir. *Les anglophones du Québec: de majoritaires à minoritaires*. Coll. «Identité et changements culturels» n° 1, 1982, 482 pages. 14,00 $

3. Gary Caldwell et Éric Waddell, editors. *The English of Quebec: from majority to minority status*. Coll. «Identité et changements culturels» n° 2, 1982, 466 pages. 14,00 $

4. Gary Caldwell. *Les études ethniques au Québec — Bilan et perspectives*. Coll. «Instruments de travail» n° 8, 1983, 108 pages. 10,50 $

5. Honorius Provost. *Les premiers Anglo-Canadiens à Québec — Essai de recensement (1759-1775)*. Coll. «Documents de recherche» n° 1, 2e édition, 1984, 71 pages. 7,50 $

6. Tina Ioannou. *La communauté grecque du Québec*. Coll. «Identité et changements culturels» n° 4, 1984, 337 pages. 18,00 $

7. Pierre Anctil et Gary Caldwell. *Juifs et réalités juives au Québec*. 1984, 371 pages. 20,00 $

8. Richard Dominique et Jean-Guy Deschênes. *Cultures et sociétés autochtones du Québec. Bibliographie critique*. Coll. «Instruments de travail» n° 11, 1985, 221 pages. 19,50 $

9. Ronald Rudin. *The Forgotten Quebecers. A History of English-Speaking Quebec, 1759-1980*. 1985, 315 pages. 14,00 $

10. Ronald Rudin. *Histoire du Québec anglophone, 1759-1980*. Traduit de l'anglais par Robert Paré, 1986, 332 pages. 15,00 $

11. Denise Helly. *Les Chinois à Montréal, 1877-1951*. 1987, 315 pages. 20,00 $

12. Fernand Ouellet, dir. *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*. 1988, 617 pages. 30,00 $

III. La culture populaire

1. Yvan Lamonde, Lucia Ferretti et Daniel Leblanc. *La culture ouvrière à Montréal (1880-1920): bilan historiographique*. Coll. «Culture populaire» n° 1, 1982, 178 pages. 9,00 $

2. Danielle Nepveu. *Les représentations religieuses au Québec dans les manuels scolaires de niveau élémentaire (1950-1960)*. Coll. «Documents préliminaires» n° 1, 1982, 97 pages. 6,50 $

3. Jean-Pierre Dupuis, Andrée Fortin, Gabriel Gagnon, Robert Laplante et Marcel Rioux. *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*. Coll. «Documents préliminaires» n° 2, 1982, 178 pages. 9,00 $

4. Jean Bourassa. *Le travailleur minier, la culture et le savoir ouvrier*. Coll. «Documents préliminaires» n° 4, 1982, 79 pages. 5,25 $

5. Sophie-Laurence Lamontagne. *L'hiver dans la culture québécoise (XVII^e-XIX^e siècles)*. 1983, 197 pages. 11,50 $

6. Joseph Laliberté. *Agronome-colon en Abitibi*. Coll. «Littérature quotidienne» n° 1, 1983, 157 pages. 12,00 $

7. Benoît Lacroix et Jean Simard. *Religion populaire, religion de clercs?* Coll. «Culture populaire» n° 2, 1984, 444 pages. 22,00 $

8. Benoît Lacroix et Madeleine Grammond. *Religion populaire au Québec. Typologie des sources — Bibliographie sélective (1900-1980)*. Coll. «Instruments de travail» n° 10, 1985, 175 pages. 15,00 $

9. Andrée Fortin. *Le Rézo. Essai sur les coopératives d'alimentation au Québec*. Coll. «Documents de recherche» n° 5, 1985, 282 pages. 17,00 $

10. Jean-Pierre Dupuis. *Le ROCC de Rimouski. La recherche de nouvelles solidarités*. Coll. «Documents de recherche» n° 6, 1985, 282 pages. 17,00 $

11. Centre populaire de documentation de Montréal. *Le choc du passé. Les années trente et les sans travail. Bibliographie sélective annotée*. Coll. «Documents de recherche» n° 11, 1986, 186 pages. 15,00 $

12. Yvan Lamonde et Raymond Montpetit. *Le parc Sohmer de Montréal, 1889-1919. Un lieu populaire de culture urbaine*. 1986, 231 pages. 17,00 $

13. Thérèse Beaudoin. *L'été dans la culture québécoise, XVII^e-XIX^e siècles*. Coll. «Documents de recherche» n° 10, 1987, 235 pages. 20,00 $

14. Gabriel Gagnon et Marcel Rioux. *À propos d'autogestion et d'émancipation. Deux essais*. 1988, 191 pages. 17,00 $

IV. La création et la diffusion de la culture

1. Jean-Robert Faucher, André Fournier et Gisèle Gallichan. *L'information culturelle dans les médias électroniques*. Coll. «Diagnostics culturels» n° 1, 1981, 167 pages. 7,00 $

2. Angèle Dagenais. *Crise de croissance: le théâtre au Québec*. Coll. «Diagnostics culturels» n° 2, 1981, 73 pages. 5,00 $

3. Yvan Lamonde et Pierre-François Hébert. *Le cinéma au Québec — Essai de statistique historique (1896 à nos jours)*. Coll. «Instruments de travail» n° 2, 1981, 481 pages. 18,00 $

4. François Colbert. *Le marché québécois du théâtre*. Coll. «Culture savante» n° 1, 1982, 112 pages. 8,00 $

5. Jean-Pierre Charland et Nicole Thivierge. *Bibliographie de l'enseignement professionnel au Québec (1850-1980)*. Coll. «Instruments de travail» n° 3, 1982, 284 pages. 14,00 $

6. Vivian Labrie. *Précis de transcription de documents d'archives orales*. Coll. «Instruments de travail» n° 4, 1982, 220 pages. 11,00 $

7. Sylvie Tellier. *Chronologie littéraire du Québec*. Coll. «Instruments de travail» n° 6, 1982, 352 pages. 18,50 $

8. Jean-Pierre Charland. *Histoire de l'enseignement technique et professionnel*. 1982, 485 pages. 25,50 $

9. Nicole Thivierge. *Écoles ménagères et instituts familiaux: un modèle féminin traditionnel*. 1982, 478 pages. 25,50 $

10. Yvan Lamonde. *L'imprimé au Québec: aspects historiques (18e-20e siècles)*. Coll. «Culture savante» n° 2, 1983, 370 pages. 18,00 $

11. Yvan Lamonde. *Je me souviens. La littérature personnelle au Québec (1860-1980)*. Coll. «Instruments de travail» n° 9, 1983, 278 pages. 17,00 $

12. Claude Savary, dir. *Les rapports culturels entre le Québec et les États-Unis*. 1984, 353 pages. 17,00 $

13. Pierre Lavoie. *Pour suivre le théâtre au Québec. Les ressources documentaires*. Coll. «Documents de recherche» n° 4, 1985, 521 pages. 22,00 $

14. Jacques Dufresne, Fernand Dumont et Yves Martin. *Traité d'anthropologie médicale. L'Institution de la santé et de la maladie*. Presses de l'Université du Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, Presses Universitaires de Lyon, 1985, XVII-1 245 pages. 59,95 $

15. Léon Bernier et Isabelle Perrault. *L'artiste et l'œuvre à faire*. «La pratique de l'art 1», 1985, 518 pages. 30,00 $

16. Marcel Fournier. *Les générations d'artistes* suivi d'entretiens avec Robert Roussil et Roland Giguère. «La pratique de l'art 2», 1986, 202 pages. 18,00 $

17. Yvan Lamonde et Esther Trépanier. *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, 1986, 320 pages. 24,50 $

18. Vivian Labrie. *ABC: Trois constats d'alphabétisation de la culture*. 1986, 246 pages. 29,00 $

19. Maurice Lemire, dir. *L'institution littéraire*. IQRC et CRELIQ, 1986, 217 pages. 19,50 $

20. Alfred Dumais et Johanne Lévesque. *L'auto-santé. Des individus et des groupes au Québec*. 1986, 223 pages. 17,00 $

21. Gabrielle Lachance, dir. *Mémoire d'une époque. Un fonds d'archives orales au Québec*. Coll. «Documents de recherche» n° 12, 1987, 251 pages. 16,00 $

22. Marcel Fournier, Yves Gingras et Othmar Keel. *Sciences et médecine au Québec: perspectives sociohistoriques*. 1987, 212 pages 20,00 $

23. Maurice Lemire, dir. , avec la collaboration de Pierrette Dionne et Michel Lord. *Le poids des politiques. Livres, lecture et littérature*. 1987, 191 pages. 18,00 $

24. Vivian Labrie. *Alphabétisé-e-s! Quatre essais sur le savoir-lire*. 1987, 270 pages. 30,00 $

25. Claude Galarneau et Maurice Lemire, dir. *Livre et lecture au Québec, 1800-1850*. 1988, 270 pages. 22,00 $

V. Les régions du Québec

1. Jules Bélanger, Marc Desjardins et Yves Frenette. *Histoire de la Gaspésie*. Coll. «Les régions du Québec», Montréal, Boréal Express, 1981, 807 pages. 29,95 $

2. Jean-Claude Marsan. *Montréal, une esquisse du futur*. 1983, 325 pages. 15,00 $

3. André Dionne. *Bibliographie de l'île Jésus*. Coll. «Documents de recherche» n° 2, 1983, 324 pages. 18,50 $

4. Serge Gauthier et collaborateurs. *Bibliographie de Charlevoix*. Coll. «Documents de recherche» n° 3, 1984, 320 pages. 18,00 $

5. Serge Gauthier et collaborateurs. *Guide des archives de Charlevoix*. 1985, VIII-97 pages. 6,00 $

6. Serge Laurin et Richard Lagrange. *Bibliographie des Laurentides*. Coll. «Documents de recherche» n° 7, 1985, 370 pages. 18,00 $

7. Yves Hébert. *Bibliographie de la Côte-du-Sud*. Coll. «Documents de recherche» n° 8, 1986, 339 pages. 18,00 $

8. Guy Gaudreau. *L'exploitation des forêts publiques au Québec, 1842-1905*. 1986, 126 pages. 11,00 $

9. Yves Beauregard. *Bibliographie du Centre du Québec et des Bois-Francs*. Coll. «Documents de recherche» n° 9, 1986, 495 pages. 25,00 $

10. Marc Desjardins. *Bibliographie des Îles-de-la-Madeleine*. Coll. «Documents de recherche» n° 13, 1987, 281 pages. 20,00 $

11. Daniel Tessier *et al.* *Bibliographie de Lanaudière*. Coll. «Documents de recherche» n° 14, 1987, 270 pages. 20,00 $

12. Antonio Lechasseur avec la collaboration de Jacques Lemay. *Municipalités et paroisses du Bas-Saint-Laurent, de la Gaspésie et des Îles-de-la-Madeleine. Populations et limites territoriales 1851-1981*. 1987, 51 pages, 5 microfiches (Bas-Saint-Laurent, 563 p., Gaspésie et Îles-de-la-Madeleine, 304 p.). 10,00 $

13. Marc Desjardins. *Bibliographie de la Gaspésie*. Coll. «Documents de recherche» n° 16, 1987, 436 pages. 24,00 $

VI. Hors chantier

1. Paul Aubin. *Bibliographie de l'histoire du Québec et du Canada (1966-1975)*. 2 tomes — 1981, 1 425 pages, 22 000 titres. 60,00 $

2. Gabrielle Lachance. *La culture contemporaine face aux industries culturelles et aux nouvelles technologies*. Rapport-synthèse, Rencontre franco-québécoise sur la culture, Québec-Montréal, du 4 au 8 juin 1984, 145 pages. 7,00 $

3. *Statistiques culturelles du Québec (1971-1982)*. 1985, XLII-932 pages. 45,00 $

4. Paul Aubin et Louis-Marie Côté. *Bibliographie de l'histoire du Québec et du Canada/Bibliography of the History of Quebec and Canada (1976-1980)*. 2 tomes — 1985, LXIV-1 316 pages, 20 000 titres. 60,00 $

5. Jean-Paul Baillargeon, dir. *Les pratiques culturelles des Québécois. Une autre image de nous-mêmes*. 1986, 394 pages. 19,50 $

6. Paul Aubin et Louis-Marie Côté. *Bibliographie de l'histoire du Québec et du Canada/Bibliography of the History of Quebec and Canada (1946-1965)*. 2 tomes — 1987, LXXVII-1 396 pages, 22 000 titres. 60,00 $

VII. Collection Questions de culture

1. Fernand Dumont, dir. *Cette culture que l'on appelle savante*. 1981, 190 pages. 15,00 $

2. Fernand Harvey et Gary Caldwell, dir. *Migrations et communautés culturelles*. 1982, 159 pages. 15,00 $

3. Fernand Dumont, dir. *Les cultures parallèles*. 1982, 172 pages. 15,00 $

4. Jean-Charles Falardeau, dir. *Architectures: la culture dans l'espace*. 1983, 210 pages. 15,00 $

5. Yvan Lamonde, dir. *Les régions culturelles*. 1983, 189 pages. 12,00 $

6. Madeleine Préclaire, dir. *La culture et l'âge*. 1984, 198 pages. 12,00 $

7. Gabrielle Lachance, dir. *La culture: une industrie?* 1984, 216 pages. 12,00 $

8. Pierre Anctil, Léon Bernier et Isabelle Perrault, dir. *Présences de jeunes artistes*. 1985, 190 pages. 12,00 $

9. Denise Lemieux, dir. *Identités féminines: mémoire et création*. 1986, 199 pages. 12,00 $

10. Gabriel Dussault, dir. *L'État et la culture*. 1986, 173 pages. 12,00 $

11. Thérèse Hamel et Pierre Poulin, dir. *Devenir chercheur-e: itinéraires et perspectives*. 1986, 185 pages. 12,00 $

12. Madeleine Gauthier, dir. *Les nouveaux visages de la pauvreté*. 1987, 258 pages. 18,50 $

13. Renée B.-Dandurand, dir. *Couples et parents des années quatre-vingt*. 1987, 284 pages. 20,00 $

VIII. Collection Diagnostic

1. Laurent Laplante. *Le suicide*. 1985, 126 pages. 9,95 $

2. Jacques Dufresne. *La reproduction humaine industrialisée*. 1986, 126 pages. 9,95 $

3. Gérald LeBlanc. *L'école, les écoles, mon école*. 1986, 110 pages. 9,95 $

4. Jean Blouin. *Le libre-échange vraiment libre?* 1986, 135 pages. 9,95 $

5. Jacques Dufresne. *Le procès du droit*. 1987, 127 pages. 9,95 $

6. Michel Plourde. *La politique linguistique au Québec (1977-1987)*. 1988, 142 pages. 9,95 $

IX. Collection Edmond-de-Nevers

1. Lucie Robert. *Le manuel d'histoire de la littérature canadienne de Mgr Camille Roy*. 1982, 198 pages. 11,00 $

2. Réal Brisson. *La charpenterie navale à Québec sous le régime français*. 1983, 320 pages. 19,50 $

3. Hélène Lafrance. *Yves Thériault et l'institution littéraire québécoise*. 1984, 174 pages. 13,50 $

4. Hélène Laforce. *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*. 1985, 237 pages. 19,50 $

5. Michel Sarra-Bournet. *L'Affaire Roncarelli. Duplessis contre les Témoins de Jéhovah*. 1986, 196 pages. 18,00 $

6. Denis Goulet. Le commerce des maladies. *La publicité des remèdes au début du siècle*. 1987, 139 pages. 20,00 $

7. Hélène Bédard. *Les Montagnais et la Réserve de Betsiamites (1850-1900)*. 1988, 149 pages. 20,00 $

X. Rapports de recherche et manuscrits à diffusion limitée*

1. Louise Rondeau. *Le récit de fin du monde: orientations méthodologiques de recherche*. Québec, IQRC, 1982, 70 pages.
2. Michelle Trudel-Drouin. *Vie quotidienne en Nouvelle-France: un choix de textes*. Montréal, IQRC, 1982, 166 pages.
3. Paule Chouinard. *Anthologie de poèmes québécois sur les saisons*. Montréal, IQRC, 1983, 1 350 pages.
4. Mireille Perreault. *Marchandisation, industrialisation de la culture*. Rimouski, IQRC, 1983, 72 pages.
5. Carmen Quintin. *Les pratiques émancipatoires dans deux coopératives d'habitation de la région montréalaise*. Montréal, IQRC, 1983, 124 pages.
6. Gary Caldwell, Paule Obermeir *et al. Out-migration of 1971 English Mother-tongue High School Leavers from Quebec: eleven years after*. Lennoxville, IQRC et Anglo Quebec en Mutation Committee, 1984, 37 pages.
7. Gabrielle Lachance. *Le rapport industrie/culture*. 1987, 5 cahiers. I. L'artisanat et les métiers d'art, 38 p. II. Les arts d'interprétation, 38 p. III. Le cinéma, 40 p. IV. Le livre, 40 p. V. Quelques indications bibliographiques, 38 p.

XI. Banques de données sur support informatique

1. Jean-Pierre Chalifoux. *Le livre et la lecture au Québec au XX^e siècle*. Montréal, IQRC, 1982. (8 000 titres)**.

---

* disponibles sur demande à l'IQRC, 14, rue Haldimand, Québec, G1R 4N4
(418) 643-4695.

** accessible sur demande à La Centrale des bibliothèques, 1685, rue Fleury est, Montréal, H2C 1T1
(514) 381-8891.

2. Paul Aubin et collaborateurs. *HISCABEQ. Bibliographie de l'histoire du uébec et du Canada (1946-1980)*. Montréal, IQRC, 1981, (70 000 titres — mise à jour trimestrielle)***.

XII. Documents audio-visuels*

1. Arthur Lamothe. Culture amérindienne. Archives. (Vingt documents produits par les Ateliers audio-visuels du Québec.)

---

* disponibles sur demande à l'IQRC, 14, rue Haldimand, Québec, G1R 4N4 (418) 643-4695.

*** pour s'abonner à HISCABEQ, communiquer avec IST-Informathèque Inc.

Service d'assistance technique:

Code régional	Numéro à composer
514	383-1611
418, 514, 613, 819, 416, 519, 705, 506, 902	1-800-361-4777

Achevé d'imprimer à Montmagny
sur les presses des Ateliers Marquis Ltée
en avril 1988

Gabriel Gagnon, né à Mont-Joli en 1935, est professeur titulaire de sociologie à l'Université de Montréal. Ses travaux ont porté surtout sur le développement, l'autogestion, les mouvements sociaux et l'épistémologie des sciences humaines. Il a collaboré régulièrement aux revues *parti pris*, *Possibles*, *Recherches sociographiques* et *Sociologie et société*. Il a publié avec Luc Martin *La crise du développement, Québec 1960-1980* (HMH) et *Coopératives ou autogestion: Sénégal, Tunisie, Cuba* (Presses de l'Université de Montréal). En 1976, Gabriel Gagnon et Marcel Rioux ont participé à la fondation de la revue *Possibles* qui est consacrée à la création culturelle et à la promotion de l'émancipation du Québec par l'autogestion.

Marcel Rioux, né en 1919 à Amqui, est professeur émérite de sociologie à l'Université de Montréal. Il a collaboré à de nombreuses revues et publié une quinzaine d'ouvrages dont : *Essai de sociologie critique* (HMH), *La question du Québec* (Hexagone), *Les Québécois* (Seuil), *Le besoin et le désir* (Hexagone). En 1974, le prix Duvernay lui a été décerné pour l'ensemble de son oeuvre ; en 1978, il recevait le prix Léon-Gérin.

a propos d'autogestion et d'emancipation

Tout en rendant compte d'un ensemble de recherches sociologiques empiriques, ces deux essais proposent deux visions, à la fois personnelles, convergentes et complémentaires, de l'avenir de l'autogestion et de l'émancipation au Québec et dans les sociétés industrielles avancées.

Gabriel Gagnon, après une analyse détaillée du cheminement périlleux de l'émancipation dans le travail, dans la vie quotidienne et dans la création culturelle, esquisse les possibles d'une utopie autogestionnaire qui pourrait mieux ancrer la spécificité québécoise.

Marcel Rioux décrit brièvement ce que les sociétés industrielles avancées sont devenues ou sont en train de devenir et il dialogue avec les meilleurs analystes pour chercher à savoir si l'émancipation sociale est encore possible aujourd'hui.

Ces deux essais viennent mettre un terme à un vaste projet de recherche sur les pratiques émancipatoires en milieu populaire entrepris en 1980 à l'Institut québécois de recherche sur la culture.